تحت المجهر

قراءة نقدية في مفاهيم وسلوكيات ومعتقدات

الاستخارة
الوسوسة
زواج القاصرات
ذرّية الرسول بين المحبّة والطبقيّة
هل أُرسِل النبيّ (ص) إلى الجنّ؟
الكرامات والخرافات
الأمثال الشعبية

الشيخ حسين أحمد الخشن

إصدار المركز الإسلامي الثقافي
مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام



تصدير

تجتاح واقعنا جملةٌ من الأمور التي أدرجها البعض تارة في خانة القداسة، وطوراً في خانة الثوابت، وأخرى في الخانة التي انتقدها القرآن الكريم: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[الزخرف: ٢٢]

وانطلاقاً من ضرورة إبراز العنصر الحضاري لحركة الإسلام في خطّ أهل البيت عليهم السلام وإبعاد ما أُلصق بالدين وهو ليس من الدين، قام سماحة العلامة الشيخ حسين الخشن في تسليط الضوء على بعضٍ من المفاهيم والسلوكيات والمعتقدات ووضعها تحت المجهر، وعلى طريقته في النقد والتحليل، أخرج هذه السلوكيات والمفاهيم والمعتقدات من دائرة الثوابت والقداسة والأصالة إلى مكان آخر، وذلك من منظور إسلاميّ يقرأ الأمور بعينَين مفتوحتَين، لتكون الاستنتاجات عنده مبنيّة على الدليل والبرهان والحجة..

ولأنّنا في المركز الإسلامي الثقافي- مسجد الإمامين الحسنين عليهما السلام نحرص على إبراز الدور الحضاري للإسلام في رؤاه ومنطلقاته ومفاهيمه، قمنا بنشر هذا الكتاب، سائلين المولى تعالى أن ينفع به جمهور الأمة، هذه الأمة التي تحتاج

اليوم للأصالة لا للاستكانة، وللنور لا للظلام، وللوعي لا للانكفاء، مع الدعاء بالتوفيق والتسديد لجميع العاملين في خطّ الدعوة.

إنّه سميع مجيب..

مدير المركز الإسلامي الثّقافيّ

شفيق محمّد الموسوي

رمضان ١٤٣٤هـ/ تموز ٢٠١٣م





المقدِّمة

قد يختلف الناس في تقويم دوره الإيجابيّ أو السلبيّ ولكنّهم يُجمِعون على أنَّ الدين كان ولا يزال العامل الأبلغ تأثيراً والأقوى حضوراً في حياة الإنسان، وأنّ له جاذبية خاصة وسلطاناً معنوياً على النفوس لا يضاهيه سلطان، كما أنّ رؤيته الكونيّة المتكاملة وتصوّره الواضح فيما يتّصل بأسئلة المصير: من أين؟ وإلى أين؟ لا يزالان هما الأكثر إقناعاً للغالبية العظمى من بني الإنسان.

ولأنّه كذلك، أي لا يزال يمتلك هذا الحضور والتأثير، فقد كان الدين ولا يزال الأكثر عرضة للتشويه والتحريف، والاستغلال والتوظيف، والاستيعاب والتعليب، ولسنا نبالغ في القول: إنّ أخطر أنواع التحريف التي تعرّض لها الدين كانت على أيدي بعض المتديّنين أنفسهم، سواء أَمِنَ الجهلة المتنسّكين ذوي النوايا الحَسَنَة كانوا، أو من العلماء المتهتّكين المداهنين، هذا ناهيك عن التجّار المخادعين الذين يعتاشون على جهل الناس واستغلال مشاعرهم الدينية، فضلاً عن المشكِّكين أو الذين يُعلنون العداء للدين ومفاهيمه.

ومن هنا كانت الحاجة الملحّة إلى وجود المصلحين الدينيّين الذين يعملون باستمرار ودون كلل أو ملل على رصد الانحراف في المجال الديني، أو التشويه الذي يطال المفاهيم الدينية، ليقفوا بحزم في مواجهة ذلك كلّه، وتلك مهمة ليست سهلة، وطريق ليست مفروشة بالورود، بل إنّها في كثير من الأحيان محفوفة

بالمخاطر، مليئة بالصعاب، مغروسة بالأشواك، ولسوف يُوَاجَه المصلحون بكلِّ أنواع الأذى والحصار والمزايدات التي قد تتّهمهم بالمروق عن الدين، والخروج على مسلَّماته، وسوف يقف في وجوههم الجهلة المتنسّكون وكلّ «سدنة الهيكل»، ولذا لا بدّ أن يكونوا على استعداد للتضحية والمعاناة، وتحمّل الأذى والشتم والتكفير، وأن يتسلَّحوا بالصبر والأناة وسعة الصدر، متوكلين على الله ومستمدّين منه العزيمة والقوة وطالبين منه التوفيق والسّداد، لأنّهم أمام مهمّة رسالية وعمل جهادي يفوق في أهمّيته بذل النفس في سبيل الله، فهو عمل يهدف إلى إعادة الدين إلى أصالته وحيويته، الأمر الذي يضطرهم إلى أن يحرّكوا راكداً هنا، أو يثيروا ساكناً هناك قد ألفه الناس واعتادوه واعتقدوه ديناً، أو أن يَصْدِموا الوجدان العام في قول كلمة الحقّ، أو يحفروا في الموروث بهدف إزالة التكلّس الذي علق بصورة الإسلام بفعل تراكم السنين والمصالح، إنّ مهمّتهم ـ باختصار ـ هي أن يُعيدوا إلى الدين فاعليّته في الحياة، وإشراقه في العقول، وسِحْره وجاذبيّته في النفوس، بعد أن ابتعد الناس عنه في العمق والجوهر وتمسّكوا به شكلاً ومظهراً، وحوّلوه في كثيرٍ من الأحيان إلى مجرّد طقوس جوفاء وتعاليم جامدة.

والحقيقة أنّ الابتعاد عن الدين يُعَبَّر عنه بأحد طريقين:

الأول: الانحراف العملي والسلوكي المتمثّل في مخالفة القيم والتعاليم الدينية وعدم الالتزام بها، وهذا الانحراف قد يُقِرّ أصحابه بخطئهم، لكنّهم يبرّرون هذا الانحراف بالحاجة والضرورة، وما إلى ذلك من مبرّرات قد لا تكون مقبولة في كثير من الأحيان.

الثاني: الانحراف الفكري، وهو يُعبِّر عن تشوّه ثقافيّ ومفاهيميّ.

والانحراف الفكريّ أشدّ خطورة من سابقه، لأنّ الانحراف السلوكي ـ سواء

أقرّ صاحبه بالخطأ والانحراف أو لم يقرّ ولم يعترف بأنّ هذا السلوك أو التصرّف هو سلوك خاطئ ويلزمه اجتنابه، فإنّه على كل تقدير لا ينسب هذا الانحراف إلى الدين ولا يُلبسه لبوساً شرعياً، ولذا فهو لا يحتاج إلى أكثر من جهدٍ تربوي يساعده على الخروج من مشكلته، وأمّا الانحراف الفكريّ فصاحبه قد لا يشعر به، بل ربّما رأى أنّ ما هو عليه من العمل أو الاعتقاد هو الدين والحقّ والصواب، ولذا فإنّ الانحراف هنا سيكون «مبرَّراً» ومغطىً دينياً، وهو الأمر الذي يسيء إلى الدين نفسه لا إلى صاحب هذا الانحراف فحسب، ومن هنا، نعرف السِّرّ في هذا الموقف الحازم الذي يتّخذه فقهاء الإسلام من الانحراف الفكري والتشوّه المفاهيمي، حيث عدّوه أخطر بكثير من الانحراف السلوكي، ولذلك فرّقوا بين من ينتهك القانون، فيرتكب الحرام مع إقراره بأنّ ما يفعله حرام، وبين من يستحلّ الحرام، أي يُقدم على ارتكابه مبرِّراً ذلك بحلّيته، فهو لا يشرب الخمر عصياناً وتمرّداً على أمر المولى جلّ وعلا، بل لأنّ الخمر ـ بنظره ـ غير محرّم في شرع الله! مع أنّ حرمته من البديهيات، فإنّ الثاني وإن كان ـ كشخص ـ ليس بالضرورة أن يكون قاصداً إلى الابتداع في الدين أو إضلال المتديّنين، بيد أنّه بما يحمل من فكر خاطئ ومنحرف قد يكون أشدّ خطراً على الدين من الأول، لأنّه باستحلال الحرام سوف يعرّض الدين لخطر التشوّه والاندثار.

وسوف يلاحظ القارئ الكريم أنّ محطّ نظرنا في المقولات التي سوف نتناولها في هذا الكتاب ـ كما في كتابنا «ظواهر ليست من الدين»[1] ـ هو إلى تصحيح الانحراف الفكري الذي تعرّضت له تلك المقولات، مع أنّنا سوف نلاحظ في بعض المقولات الآتية أنّ الانحراف فيها مزدوج، فهو انحراف عملي من جهة، وفكري من جهة أخرى، كما في مقولة «زواج القاصرات» أو «هجران القرآن»، أو غيرهما من المفاهيم والظواهر التي سوف نتناولها في ثنايا هذا الكتاب.

(١) إصدار المركز الإسلامي الثقافي ـ ٢٠١١م.

المواءمة الشكلية بين الدين والمصالح

ولا نبالغ إذا قلنا: إنّ أخطر مظاهر التشويه والتحريف التي تتعرّض لها المفاهيم الدينية هي محاولات الإنسان وسعيه في أن يطوّع المفاهيم والنصوص الدينية ويفسِّرها بما ينسجم مع طموحاته ورغباته ومصالحه، فهو من جهة لا يُريد الخروج على التعاليم الدينية بشكل صارخ حتى لا يفتقد المشروعية أمام الرأي العام ويتعرّض للنقد والتجريح، ومن جهة أخرى فإنّ مصالحه أو رغباته الشخصية تلحّ عليه بتجاوز تلك التعاليم والمبادئ، مسايرةً للواقع الفاسد والمنحرف وتلبيةً لمصالحه، ولذا فإنّه يبتدع صيغة توافقية يجمع ويوائم فيها بين متطلّبات الدين من جهة ومتطلّباته الذاتية من جهة أخرى، وهذه الصيغة تكون في الغالب على حساب الدين، إذ يتحوّل الدين في هذه الصفقة الخاسرة إلى شكلٍ يتستر به و«ديكور» يحرص عليه ويدافع عنه، وهنا تكمن الخطورة.

وقفة مع اسم الكتاب

بعد أن أصدرت كتابي «ظواهر ليست من الدين» ظهرت بعض التعليقات عليه، ويهمني أن أشير إلى تعليق نقدي أورده بعض إخواني من علماء الدين حول اسم الكتاب، وخلاصة التعليق، أنّ العنوان لا يتطابق مع المُعَنْوَن بشكلٍ كامل، لأنَّ ثمّة مقولةً في الكتاب لم يتمّ نفي كونها من الدين، وإنّما بقيت في دائرة الإمكان الديني والعلمي، وهي مقولة «الإصابة بالعين»، وعليه فكيف يسوغ إدراجها تحت عنوان «ظواهر ليست من الدين»؟!

وقد أجبته يومها بجواب مُفاده: إنّ الموجبة الجزئية تكفي في هذا المقام، فعندما تكون معظم المقولات المطروحة ليست من الدين، فهذا كافٍ لتصحيح العنوان، على أنّه يكفي لصحّة العنوان أنّ المقولة المذكورة وهي «الإصابة بالعين» إن لم تكن في حدِّ ذاتها دخيلةً على الدين، فقد وقع بشأنها الكثير من الابتعاد عن

الدين وتعاليمه وقيمه، إنْ لجهة المبالغة غير الصحيحة في تأثير العين، أو لجهة الخوف الشديد لدى البعض من العين، لدرجةٍ قد تنافي مبدأ التوكّل على الله، أو لجهة الوسائل التي تُستخدم للوقاية من العين، من قبيل «سكب الرصاص المذاب» أو تعليق «الخرزة الزرقاء» أو نحو ذلك.

وهذا الجواب هو بعينه ما سوف نطرحه في هذا المقام ردّاً على تساؤل من هذا القبيل قد يُسجِّله البعض على هذا الكتاب والمقولات المطروحة فيه، إذ يكفينا ـ بعد كون معظم المقولات الآتية ليست من الدين فعلاً ـ مبرِّراً لإدراج كافة المقولات الآتية في العنوان المذكور أن تكون هذه المقولات قد طَالَها التشويه في جانب أساسي من جوانبها، كما هو الحال في مقولة «الدعاء علامة ضعف أم قوّة»، أو مقولة «ذرّية النبيّ ﷺ.. الخيط الرفيع بين الحبّ والطبقيّة»، أو غيرها من المقولات.

لقد سجّلت الكلام المتقدّم وكتبته عندما كنت عازماً على جعل هذا الكتاب حلقةً ثانية من كتاب «ظواهر ليست من الدين» باعتبار أنّ معظم مقولاته تندرج في العنوان المذكور بشكلٍ أو بآخر، بيد أنّي ـ أخيراً ـ عدلت عن التسمية المذكورة، وعزمت على اختيار اسم جديد له، دفعاً للالتباس، وابتعاداً عن التكلّف في إدراج بعض المفاهيم أو المقولات التي يضمّها هذا الكتاب تحت العنوان المذكور، أعني «ظواهر ليست من الدين»، لأنّ الحقيقة هي أنّ معظم هذه المقولات الآتية هي من الدين، وإنّما طالها التحريف والتشويه في جوانب أخرى، ومن هنا كان العنوان المختار لهذا الكتاب هو «تحت المجهر.. قراءة نقدية في مفاهيم وسلوكيات ومعتقدات».

ولا يسعني أمام هذه المراوحة وذاك التغيّر في الإرادة والعزيمة إلا أن أستذكر مع القارىء الكريم كلام أمير المؤمنين عليه السلام إذ يقول فيما روي عنه: «**عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحلّ العقود**»[1].

(١) نهج البلاغة ج٤ ص٥٥، العقود جمع عقد، بمعنى النية التي تنعقد على أمرٍ معيّن.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ نفي كون هذا المفهوم أو تلك المقولة المطروحة من الدين، هو أمر اجتهاديّ يخضع لرؤية الباحث ووجهة نظره، وهو ما قد لا يوافقه الآخرون عليه، وهذا حقّهم، ولهم أن يُدلوا بدلوهم ويطرحوا آراءهم، ويبقى للقارئ الحقُّ التامّ أن يقوّم الآراء المختلفة ويأخذ بما يراه مقنعاً ومعتضداً بالدليل العقلي أو القرآني أو غيره.

شاب ينبّهني على هفوة

وفي سياق الحديث عن النقد، لا بدّ لي أن أسجّل استدراكاً على كتابي «ظواهر ليست من الدين»، وهو ما لفتني إليه شاب من «سلطنة عمان» في موسم الحج ١٤٣٢هـ في مكة المكرمة، قال لي هذا الشاب ـ بعد أن قرأ المقولة الأولى من المقولات المطروحة في ذلك الكتاب، وهي المقولة المعنونة بعنوان «التنبّؤات الفلكية واستطلاع المغيبات» ـ: إنّك حين تحدثت عن المصادر التي يعتمدها البعض لاستطلاع المغيّبات والتنبّوء بالمستقبليات ذكرت أنّ أيَّ تواصل مع الجنّ خارج إطار الوساوس الشيطانية هو أمر غير واضح ولا دليل عليه، والحال ـ يضيف هذا الشاب ـ أنّ القرآن الكريم يؤكّد وجود إمكانية للتواصل معهم، وذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ [الجن: ٦]!

فأجبته على الفور قائلاً: إنّي ملتفت لهذه الآية، وقد ذكرتها في الكتاب.

فقال: إنّي لم أعثر عليها.

قلت: هل أنهيت قراءة الموضوع بأكمله ولم تعثر عليها؟

قال: كلا.

قلت: إذاً أنْهِ قراءة هذا الموضوع المتّصل بالتنبؤات الفلكية واستطلاع

المغيَّبات من خلال التواصل مع الجنّ وستجد أنّي قد تطرّقت إلى هذه الآية، ثم أردفت في نُصحه قائلاً: بل اقرأ الكتاب بأجمعه، وستجد أنّ ما سألتَ عنه موجود فيه، وكنتُ حينها أقصد بكلمتي الأخيرة هذه تحفيزه على قراءة الكتاب بأجمعه.

وبعد يوم أو يومين جاءني الشاب المشار إليه قائلاً: قرأت كلّ الكتاب ولم أجدك تطرقت إلى هذه الآية من قريب أو بعيد، فأخذتُ الكتاب من يده وصرت أفتش فيه وأقلّب صفحاته عسى أن أجد فيه ضالتي «وأُفحم» هذا الشاب، ولكني أُصِبْتُ بشيء من الدهشة ـ وإن لم أبدها له ـ وخاب ظنّي عندما لم أجد تلك الآية مذكورة في الكتاب!

وهنا لا بدّ لي أن أعترف أنّنا معاشر «علماء وطلاب علوم الدين» ـ كما غيرُنا من أصحاب التخصّص في أيٍّ من المجالات العلميّة ـ يصعب علينا الاعتراف بالخطأ أمام شخص نصنّفه في عداد «العوام»، ولا سيّما إذا كان هو الذي يلفت نظرنا إلى الخطأ في المجال الديني، وربّما يكابر البعض منّا ويجادل أو يعمّي على الطرف الآخر حتّى لا يعترف بالخطأ[1]، مع أنّ الاعتراف بالخطأ فضيلة أخلاقيّة ودينيّة، «**رحمَ الله مَنْ أهدى إليّ عيوبي**»، وهذا الأمر ليس سهلاً، بل إنّه يحتاج إلى مجاهدة مستمرّة مع النفس لتتنزل عن كبريائها وتتقبّل الحق ولو كان مُرّاً، أو تعترف بالخطأ أمام الآخرين.

في ضوء ذلك، لا بدّ لي أن أعترف بالخطأ في نفيي لإمكانيّة قيام أيّة علاقة بين الإنس والجنّ، لأنّ الآية المشار إليها تؤكّد إمكانية التواصل بينهما، أقول هذا مع العلم أنّي كنت جازماً حينها بأنّي تعرّضت لهذا المطلب في الكتاب، كيف ولا

---

(١) يُنقل عن بعض العلماء أنّه صلّى في أصفهان على جنازة امرأة فقال في الدعاء: «اللهم إنّ هذه المسجّاة أمامنا أَمَتُك وابنة عبديك قد نزلت بك وأنت خير منزول بها»، فاعترض عليه بعضهم، ولفت نظره إلى خطأ قوله وأنّ الصحيح هو «وأنت خير منزول به»، فأصرّ على صحة قراءته، مع أنّ خطأها ظاهر، كما أنّها خلاف المعروف والمشهور بين الفقهاء، ثم كتب رسالة في تصحيح إرجاع الضمير إلى المرأة! ولربما كان هذا العالِم مقتنعاً من أول الأمر بصحة قراءته، ولم يكن في الأمر مكابرة، انظر: أعيان الشيعة ج ٩ ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

زلت أذكر جيداً أنّي قد استشهدت بهذه الآية في السياق في بعض المحاضرات أو الحوارات التي سبقت طبع الكتاب، الأمر الذي يعني أنّ ثمّة خطأً معيّناً قد حصل أدّى إلى سقوط هذا المطلب، أو أنّي نسيت تدوينه أثناء الكتابة، وجَلَّ من لا ينسى ولا يخطئ ولا يسهو.

ولعلَّ من نِعَم الله علينا نحن بني الإنسان أن ابتلانا بالخطأ ولم يجعلنا منزّهين عن النسيان، وإلاّ لأصابنا الغرور وأخذتنا العزّة بالإثم، ولم نقبل نقداً ولا لفت نظر.

في ضوء هذه القصّة والعِبرة، فإنّي سوف أكون ممتنّاً لكلّ من يسدي إليّ نصيحة، أو ينبّهني على خطأ في فكر أو سلوك، أو زلّة في قول أو في فعل.

والحمد لله ربّ العالمين.

حسين أحمد الخشن

٢٠ صفر ١٤٣٤هـ



المفردة الأولى
الاستخارة.. في ميزان العقل والشرع

ثمّة ظاهرة منتشرة في أوساط المؤمنين من أتباع أهل البيت عليهم السلام، هي ظاهرة الاعتماد على الاستخارة بالسُّبحة أو بالقرآن في الكثير من الأمور والقضايا سواء التجارية منها أو الاجتماعية أو الشخصية، من قبيل ما يتّصل بأمر الزواج، أو السفر، أو غير ذلك من الأعمال أو الحاجات، وهذه الظاهرة تستوقف الكثيرين ويتساءلون عن مغزاها وجدواها ومشروعيّتها؟

وقد يعتبرها البعض من علامات التخلّف، وربّما تمّ إدراجها في عداد الأسباب المعوِّقة لتطوّر المجتمع، لمخالفتها لقانون العليّة والسّنن الطبيعية القائمة على أنّ الأمور إنّما تُعرَف بأسبابها، ويستدلّ عليها بالتبصّر في عواقبها ونتائجها، لا بعدد حبّات السُّبحة ولا بالقرعة ولا بالرِّقاع. إنّ الأخذ بالاستخارة ـ بنظر هؤلاء ـ يعني تجميد العقل وتعطيله عن التفكير.

في المقابل، فإنّ بعض المؤمنين بمشروعيّة الاستخارة تراه يبالغ في استخدامها بحيث يربط كلّ أنشطته وتحرّكاته ومواقفه بالاستخارة، فلا يُقدِّم رِجْلاً ولا يؤخِّر أخرى في حياته إلاّ بعد الاستخارة، وقد وصل الأمر ببعض العلماء إلى حدّ اعتبار الاستخارة «مفتاحاً للغيب» «ووحياً مُطاعاً في بيان المضرّة والمنفعة»[1].

(١) كما يظهر ذلك من السيد الخونساري صاحب روضات الجنات ج٤ ص٣١٨، ويظهر من الشهيد الثاني زين الدين الجبعي (ت ٩٦٦هـ) أنّه كان يحمل مثل هذا الاعتقاد، ولذا يُعبِّر في بعض المجالات بأنّه صدر الأمر الإلهي بكذا، في إشارة إلى الاستخارة، انظر: الدر المنثور للشيخ علي بن محمّد بن الحسن بن زين الدين ج٢ ص ١٨٢.

أمام هذا التضارب في الآراء بشأن الاستخارة ارتأينا أنّ من المناسب، بل من الضروري التطرّق إلى هذا الموضوع، لأهميّته، وكثرة الابتلاء به، ويقع الحديث في أربعة محاور:

أولاً: عن مفهوم الاستخارة وأنواعها.

ثانياً: الاستخارة في ميزان الشرع.

ثالثاً: الاستخارة في ميزان العقل.

رابعاً: الاستخارة.. شروط وضوابط.

وسنحرص في هذا البحث أن نبتعد قدر المستطاع عن استخدام اللغة الفقهيّة المتخصّصة واستدلالاتها التفصيليّة في تناول هذه المسألة، فإنّ ذلك متروك إلى مباحث علم الفقه.

١ـ مفهوم الاستخارة وأنواعها

الاستخارة في اللغة[1] تأتي بمعنى طلب الخير، كما أنّ الاستنصار يعني طلب النصر، والاستغفار يعني طلب المغفرة، وهكذا.. وأمّا في المفهوم الشرعيّ، فإنّ الاستخارة تأتي بمعنيين:

المعنى الأول: أن يُراد بها طلب الخير من الله، انسجاماً مع معناها اللغويّ بحيث يتوجّه العبد إلى الله سبحانه بالدعاء، طالباً منه أن يختار له الأصلح فيما يريد أن يُقدم عليه من زواج أو سفر أو عمل.. من دون أن يلجأ إلى وسيلة معيّنة للتعرّف من خلالها على وجه الخير، بل يعتمد على ما يُلهمه الله ويُلقيه في قلبه، وقد يُراد بها طلب الخير من الله بشكل عام، ثم يمضي العبد إلى عمله.

---

(١) قال في تاج العروس: «واستخار: طلب الخيرة، وهو استفعال منه، يقال: استخر الله يخز لك، والله يخير للعبد إذا استخاره...» انظر: الزبيدي، محمّد مرتضى الحسيني الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٤م، ج ٦ ص ٣٨١.

المعنى الثاني: أن يستخير العبد ربّه ويستشيره، طالباً منه أن يُرِيَه وجه الصلاح أو عدمه في هذا العمل لِيُقدم عليه أو يجتنبه، ويتمُّ استعلام الأمر من خلال الاعتماد على وسيلة معيّنة، كالرِّقاع، أو حبّات السُّبحة، أو من خلال مضمون آيات القرآن، أو غير ذلك.

وللاستخارة أنواع متعدّدة ذكرها العلماء، وإليك بعضها:

١ـ الاستخارة بالرِّقاع[1].

٢ـ الاستخارة بالسُّبحة[2].

٣ـ الاستخارة بالقرآن الكريم[3].

٢ـ الخيرة في ميزان الشرع

والسؤال: ما هو الموقف الشرعي من الاستخارة بمعنييها المتقدّمين؟

والجواب: أمّا بالنسبة للمعنى الأول من الاستخارة، فلا شبهة في مشروعيّته، لأنّه مظهر من مظاهر التوكّل على الله والاعتماد عليه، وهو يعبّر عن عمق إيمان العبد بربه واعتقاده بأنّ أموره كلّها هي بيد الله تعالى، وهذا ينسجم كامل الانسجام مع عقيدة التوحيد، وعلى سبيل المثال: عندما يرغب العبد في أن يُقدم

(١) وكيفيتها طبقاً لما جاء في الخبر، أن يأخذ ستّ رقاع، ويكتب على ثلاث منها: «بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان ابن فلانة افعل»، وفي الثلاث الأخرى: «بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان ابن فلانة لا تفعل» ويضعها تحت السجادة التي يصلي عليها، ثم يصلي ركعتين ويسجد سجدة ويقول فيها: أستخير الله برحمته خيرة في عافية... ثم يخرج الرّقاع الواحدة تلو الأخرى فإن خرجت ثلاث متواليات «لا تفعل» فهي نهي، وإن خرجت ثلاث متواليات «افعل» فهي أمر، وإنّ خرجت واحدة «افعل» والأخرى «لا تفعل» فليخرج ويعمل على أكثرها.. انظر: الكافي ج٣ ص٤٧٣، الحديث ٨، والرواية ضعيفة السند.

(٢) وكيفيتها: بعد قراءة السور القرآنية والدعاء أن يقبض على قطعة من السبحة، فإن خرج العدد زوجاً فهي أمر وإن خرج فرداً فهو نهي، وقيل بالعكس، طبقاً لما جاء في بعض الروايات، ولكنها رواية ضعيفة بالإرسال، انظر: الوسائل ج٥ ص٢١٩.

(٣) وكيفيتها: أن يفتح المصحف الكريم ويأخذ بمضمون الآية التي يقع عليها نظره طبقاً لما جاء في رواية اليسع القمي عن الإمام الصادق عليه السلام وهي رواية ضعيفة السند أيضاً، انظر: وسائل الشيعة، ج٤ ص٢١٦.

على الزواج والارتباط بشريك، أو على عمل تجاري معيّن، ويتوجّه إلى الله، مبتهلاً إليه أن يجعل الخير رائده والتوفيق قائده، وأن يوفّقه في ما يُقدم عليه، فإنّ ذلك يكشف عن إيمانه الراسخ بأنّ الله سبحانه وتعالى هو الرازق والمالك والمقدّر وأنّ بيده خزائن السماوات والأرض، ولهذا فإنّ الاستخارة بهذا المعنى تعبّر عن أدب إسلامي رفيع في التوكّل على الله واستحضاره عند كلّ الحاجات والملمّات والطلبات حتّى لا يغيب الله عن أذهاننا طرفة عين أبداً، أو نتوهّم أنَّ لنا قدرة بصرف النظر عن قدرته، أو طَوْلاً (قدرةً) بعيداً عن طَوْله.

وفي ضوء ذلك، يتّضح أنَّ مشروعيّة هذا النحو من الاستخارة جارٍ على طبق القاعدة، ولا يحتاج إلى دليل خاصّ، لأنَّ الاستخارة بهذا المعنى تمثّل مصداقاً من مصاديق الدعاء والابتهال إلى الله، ولذا لم يشكّك أحد من المسلمين في مشروعيّتها، بل أجمعوا على استحبابها، ومع ذلك فإنّ بالإمكان الاستدلال على مشروعيّتها واستحبابها، استناداً إلى النصوص الواردة في ذلك من طُرُق السُّنّة والشّيعة معاً، ففي الحديث عن رسول الله ﷺ: «**إذا هَمَمْتَ بأمر فاستخر ربك فيه سبع مرات، ثمّ انظر إلى الذي يسبق إلى قلبك فإنّ الخير فيه**»[1].

وفي حديث آخر عنه ﷺ: «**من سعادة ابن آدم استخارتُه لله، ومن شقاوة ابن آدم تركُه استخارة الله**»[2].

وفي الحديث عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**إذا عَرَضَتْ لأحدكم حاجة فليستشر اللهَ ربَّه، فإن أشار عليه اتّبعَ، وإن لم يشر عليه توقّف، قلت: يا سيّدي، كيف أعلم ذلك؟ قال: يسجد عقيب المكتوبة ويقول: اللهم خِرْ لي، ثم يتوسل بنا ويصلي علينا ويستشفع بنا، ثم تنظر ما يلهمك تفعله، فهو الذي أشار عليك به**»[3].

وتُحَدِّثنا بعض الروايات الواردة من طرق السُّنّة والشّيعة أيضاً أنّ ثمّة صلاة

(١) كنز العمال ج٧ ص٨١٣.

(٢) مستدرك الحاكم ج١ ص٥١٨.

(٣) وسائل الشيعة الباب ٥ من أبواب الاستخارة الحديث ٣..

خاصّة للاستخارة بهذا المعنى، ففي الحديث عن جابر بن عبد الله قال: «كان رسول الله ﷺ يعلّمنا الاستخارة في الأمور كلّها، كما يعلّمنا السورة من القرآن، يقول: «إذا همّ أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثمّ ليقل: اللهم إنّي أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم، فإنّك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علّام الغيوب، اللهم إن كنتَ تعلمُ أنّ هذا الأمر خيرٌ لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري، (أو قال: في عاجل أمري وآجله) فأَقْدِرْه لي ويسّرْه لي، ثمّ بارك لي فيه، وإنْ كنتَ تعلمُ أنّ هذا الأمر شرٌّ لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري (أو قال: في عاجل أمري وآجله) فاصرفْه عني واصرفني عنه وأَقْدِرْ لِيَ الخيرَ حيث كان، ثم رضّني به، ويسمّي حاجته»[١].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «إذا أراد أحدكم شيئاً فليصلِّ ركعتين، ثمّ ليحمد الله ويُثني عليه ويصلّي على محمّد وأهل بيته، ويقول: اللهم إن كان هذا الأمر خيراً لي في ديني ودنياي فيسّره لي، وأَقْدِرْه، وإن كان غير ذلك فاصرفه عني»[٢].

وقد امتلأت كتب الفقه الإسلامي على اختلاف المذاهب[٣] بالحديث عن استحباب صلاة الاستخارة وكيفيتها.

الاستخارة المتداولة

هذا كلّه فيما يرتبط بالمعنى الأول للاستخارة، أمّا المعنى الثاني، وهو الذي يُراد به اكتشاف وجه الخير واستعلام ذلك من خلال بعض الأدوات والوسائل، كالسُّبحة أو نحوها، وهو الشائع في أوساط المؤمنين الشّيعة ـ دون بقية المسلمين ـ منذ قرون عديدة، وإن كنّا لا نعلم على وجه التحديد متى انتشر ذلك وشاع الأخذ به[٤]، وأوّل ما

(١) صحيح البخاري ج٦ ص١٦٢.

(٢) الكافي ج٣ ص٤٧٢ وهذه الرواية صحيحة السند رواها مرازم عنه عليه السلام.

(٣) انظر على سبيل المثال: جواهر الكلام ج ١٢ ص ١٥٥، والمجموع للنووي ج ٤ ص ٥٤.

(٤) الذي يظهر من بعض الفقهاء أنّ الاستخارة بالسُّبحة لم تكن معروفة قبل زمان السيد الآوي الحسني، قال الشهيد الأول في كتاب «الذكرى» حول الاستخارة بالعدد: «ولم تكن هذه مشهورة في العصور الماضية قبل زمان السيد

يواجهنا في هذا النحو من الاستخارة هو سؤال الشرعيّة؟

والذي يبدو للباحث والمتابع أنّ النحو الثاني من الاستخارة لا يوجد إجماع شيعي على شرعيّته، وإنّما هناك اختلاف بين الفقهاء إزاءه، ففي حين يظهر من مشهور الفقهاء مشروعيّة الاستخارة بهذا المعنى، وعلى ذلك جرت سيرتهم العمليّة، فإنّ بعضهم يشكّك في شرعيّتها أو شرعيّة بعض أصنافها المتداولة، ويأتي على رأس هؤلاء الفقيه ابن إدريس الحلّي، فقد أنكر الاستخارة بالرِّقاع والبنادق والقرعة واصفاً رواياتها بأنّها من أضعف أخبار الآحاد وشواذّ الأخبار، وأضاف رحمه الله بأنّ «رواتها فطحيّة ملعونون، مثل زرعة وسماعة وغيرهما فلا يلتفت إلى ما اختصّا بروايته ولا يعرج عليه، والمحصّلون من أصحابنا ما يختارون في كتب الفقه إلا ما اخترناه، ولا يذكرون «البنادق» و«الرّقاع» و«القرعة» إلا في كتب العبادات دون كتب الفقه، فشيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله لم يذكر في نهايته ومبسوطه واقتصاده إلا ما ذكرناه واخترناه (وما اختاره هو الاستخارة بالمعنى الأوّل) ولم يتعرّض للبنادق، وكذا شيخنا المفيد في رسالته إلى ولده لم يتعرّض للرقاع ولا للبنادق..»[1] ووافقه المحقّق الحلّي فقال: «وأمّا الرِّقاع وما يتضمّن إفعلْ ولا تفعلْ، ففي حيّز الشذوذ فلا عبرة بها»[2].

ويظهر من الشيخ المفيد أنّه لا يقبل باستخارة ذات الرّقاع أيضاً، فإنّه وبعد أن أورد أخبار الاستخارة بالدعاء، ثمَّ أورد خبراً في استخارة ذات الرقاع وكيفيتها، قال: «وهذه

الكبير العابد رضي الدين محمّد بن محمّد الآوي الحسني المجاور بالمشهد المقدس الغروي(رضي الله عنه). انظر: ذكرى الشيعة ج٤ ص٢٦٩، وأمّا استخارة ذات الرقاع فيبدو أنّها كانت معروفة قبل ذلك، فإنّ نصوصها موجودة في الكافي، وقد أنكرها ابن إدريس الحلي، والذي يظهر من موقف المحقق الأردبيلي الرافض لهذا النوع من الاستخارة أنّها كانت منتشرة في زمانه، ويشير الشيخ محمّد حسن النجفي الشهير بصاحب الجواهر إلى اشتهار الاستخارة في زمانه وما تقدمه، انظر: جواهر الكلام ج١٢ ص١٧٥.

(١) انظر: السرائر ج١ ص٣١٣.

(٢) انظر: ذكرى الشيعة للشهيد الأول ج٤ ص٣٦٧ والحدائق الناضرة ج١٠ ص٥٢٨.

الرواية شاذّة، ليست كالذي تقدّم، لكنّا أوردناها للرخصة دون تحقيق العمل بها»[1].

الاستخارة والاستقسام بالأزلام

وهكذا فإنّ المحقّق الأردبيلي[2] قد استشكل في شرعيّة الاستخارة لاندراجها ـ على بعض التفاسير ـ في مفهوم الاستقسام بالأزلام، الذي حرّمه الله في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾ [المائدة: ٣] حيث فُسِّر الاستقسام بالأزلام بأنّه عبارة عن الضرب بالسهام لاستعلام الخير والشرّ في الأفعال، وتمييز النافع من الضّارّ، فقد كان شائعاً عند العرب أنَّ مَنْ يرد سفراً أو زواجاً، أو ما شاكل ذلك يضرب بالسِّهام لتشخيص ما فيه الخير فيعمل به، وقيل: «إنّ الرِّقاع التي كانوا يضربونها لهذا الغرض مكتوب على بعضها: «أمرني ربّي»، وعلى بعضها الآخر: «نهاني ربّي»، وبعضها غفل لم يُكتب عليه شيء، فإذا أرادوا سفراً، أو أمراً يهتمون به، ضربوا على تلك الأقداح، فإنْ خرج السهم الذي عليه «أمرني ربّي» مضى الرجل في حاجته، وإن خرج الذي عليه «نهاني ربّي» لم يمضِ، وإن خرج الذي ليس عليه شيء أعادوها»، ومن المعلوم أنّ الاستخارة المتداولة اليوم، ولا سيّما خيرة ذات الرِّقاع هي من قبيل الاستقسام بالأزلام، هذا ما يراه المحقق الأردبيلي.

ولكن قد يُعترض على كلامه بأنّ الاستقسام بالأزلام وإن ورد تفسيره بما ذكره في العديد من المصادر[3] بَيْدَ أنّ له عند العرب معنى آخر غير ما ذكر، وهو عبارة عن شراء جَزُور (صغير الإبل) وتقسيمه إلى عشرة أقسام: سبعة ذات نصيب،

---

(١) المقنعة للشيخ المفيد ص٢٢٠، هذا ولكن السيد ابن طاووس ذكر أنّ لديه نسخة عتيقة من المقنعة كتبت في حياة المفيد وليست فيها هذه الزيادة، انظر: بحار الأنوار ج٨٨ ص٢٨٨.

(٢) راجع زبدة البيان ص ٦٢٦.

(٣) انظر: التبيان للشيخ الطوسي ج ٣ ص ٤٣٣، وجامع البيان للطبري ج ٦ ص ١٠١، ويرى الفخر الرازي في تفسيره أنّ هذا المعنى في تفسير الاستقسام بالأزلام هو «اختيار الجمهور». انظر: تفسير الفخر الرازي ج ١١ ص ١٣٥.

وثلاثة بلا نصيب، ويُكتب ذلك على سهام عشرة، ثم يُجَال عليها، فمن خرج باسمه أحد السهام السبعة دُفعت له حصّة من الجزور بلا ثمن، ومن خرج له أحد السهام الثلاثة تَكَفَّلَ بدفع ثلث قيمة الجزور من دون أن يحصل على أيّ شيء من اللحم[1]، وهذا المعنى لا يلتقي بالاستخارة في شيء، كما هو واضح، بل هو نوع من القمار، وممّا يشهد للمعنى الثاني:

أولاً: سياق الآية، فإنّها تتحدّث عن حرمة اللحم على اختلاف أنواعه من الميتة إلى لحم الخنزير والمنخنقة..

ثانياً: إنّ الاستقسام بالأزلام ينطبق على هذا المعنى، بخلاف المعنى الأول، فليس فيه استقسام ولا طلب للقسمة.

وثالثاً: الحديث المرويّ عن الإمام الباقر عليه السلام، حيث فسّر عليه السلام الاستقسام بالأزلام بأنّ العرب: «**كانوا يعمدون إلى الجزور فيجزّونه عشرة أجزاء ثم يجتمعون عليه فيُخرجون السهام ويدفعونها إلى رجل، والسهام عشرة: سبعة لها أنصباء، وثلاثة لا أنصباء لها...**»[2].

أدلّة شرعيّة الاستخارة

ولا يخفى أنّ تفنيد دليل المحقّق الأردبيلي أو غيره من الرافضين لمبدأ الاستخارة لا يكفي لإثبات شرعيّتها، فيبقى على القائلين بشرعيّتها أن يُقيموا الدليل على ذلك، فما هو دليلهم؟

والجواب: إنّ ما يمكن أن يُستدلّ به لإثبات شرعيّة الاستخارة بالمعنى الثاني هو عدّة أمور:

---

(١) انظر: تفسير الرازي ج ١١ ص ١٣٥.

(٢) الخصال للصدوق ص٤٥٢.

١ ـ التمسّك ببعض الروايات الواردة في القرعة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام [١].

ولكنّ الظاهر أنّ الروايات المشار إليها تفتقر إلى السّند الصحيح، سواء فيما ورد في شأن خيرة ذات الرِّقاع أو الاستخارة بالسُّبحة[٢]، الأمر الذي يمنع من الاعتماد عليها في إثبات الشرعيّة.

٢ ـ إنّ الاستخارة هي نوع من الاقتراع، فيدلّ على شرعيّتها ما دلّ على شرعيّة القرعة[٣] من قبيل صحيحة محمّد بن حكيم عن أبي الحسن عليه السلام: «**كل مجهول ففيه القرعة**»[٤]، وفي صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «**ليس من قومٍ تَقَارعُوا، ثم فوّضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهمُ المُحِقّ..**»[٥].

وهذا الدليل غير تامّ أيضاً، لأنّ عمومات القرعة يُشكّ في شمولها لما نحن فيه، ويمكنك القول: إنّها منصرفة عرفاً عمّا نحن فيه، فالقرعة منتشرة في حياة العقلاء، وموردها هو الحالات التي يحتاج فيها الإنسان إلى حسم الموقف، مع أنّ من الضروري حسمه لدوران الأمر بين طرفين لا بدّ من اختيار أحدهما، ولا يستخدم العقلاء القرعة لاستعلام المغيّبات أو معرفة ما إذا كان هناك مصلحة في الإقدام على هذا العمل أو ذاك، وأمّا عموم صحيحة محمّد بن حكيم فهو غير مراد حتماً ولم يلتزم به أحد من الفقهاء، وصحيحة أبي بصير موردها حالات التنازع ولا يمكن إلغاء الخصوصية عنها.

٣ ـ وقد استدلّ بعضهم على شرعيّة الاستخارة بأدلّة الدّعاء، «فإنّ المستخير

(١) أورد أخبارها الحر العاملي في وسائل الشيعة ج٨ ص٦٨ وما بعدها، أبواب الاستخارة وما يناسبها، والمجلسي في بحار الأنوار ج٨٨ ص٢٤٧، والبروجردي في جامع أحاديث الشيعة ج٨ ص٢٣٤.

(٢) وقد أشار بعض الأعلام وهو الشيخ آصف محسني إلى ضعف هذه الأخبار، انظر: الأحاديث المعتبرة في جامع أحاديث الشيعة ص١٦٤ـ١٦٥، فقد أكد على أنّ أخبار الاستخارة على أنواعها ضعيفة، ولذا فقد ترك هو ـ كما يقول ـ منذ زمن الاستخارة بالسبحة..

(٣) انظر: القواعد الفقهية للسيد البجنوردي ج١ ص٧٠ والقواعد الفقهية للأيرواني ج٢ ص٣١.

(٤) وسائل الشيعة ج ٢٧ ص٢٦٠، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١١.

(٥) المصدر السابق الحديث ٦.

إنّما يدعو الله ويلحّ عليه، طالباً منه أن يُظهر له وجه الخير فيما يريد فعله أو تركه من خلال السُّبحة مثلاً، وأيّ محذور في تشخيص الواقع المجهول له من خلال السُّبحة وغيرها؟؟»[(١)]

ويؤيّد ذلك أنّ الاستخارة من المجرّبات التي ثبتت فاعليتها.

ولكن لنا أن نتأمّل في هذا الاستدلال، لجهة أنّه وإن لم يكن هناك محذور أو مانع في حالة إقبال العبد على الله تعالى واستخارته أن يرشده الله تعالى إلى ما هو الأصلح له، إلاّ أنّ الكلام ليس في الإمكان، ولم يُدَّعَ وجود محذور يمنع من أن يكشف الله الواقع لعبده من خلال السُّبحة، وإنّما الكلام في الإثبات وفي دليل الشرعيّة، ومن الواضح أنّ مجرّد الإمكان لا يُثبت شرعيّة القرعة وكاشفيّتها عن الواقع.

أضف إلى ذلك أنّ للمرء أن يتساءل: إذا كان للاستخارة هذه الأهمية كوسيلة لاستكشاف الواقع المجهول، فلِمَ لَمْ يتمّ العمل بها من قِبَلِ النبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام، ولا عمل بها أصحابهم، وإلاّ لبلغنا ذلك من خلال الأخبار المستفيضة، ولَنُقِلَ ذلك إلينا، مع أنّنا لم نجد في الروايات شيئاً من ذلك، بل إنّ بعض أخبار الاستخارة ـ وهي أخبار الاستخارة بالسُّبحة ـ لم تُذكر في المصادر الحديثية الأساسية، وإنّما أوردها السيّد ابن طاووس في كتابه في الاستخارات مُرْسَلَةً عن صاحب الزمان عليه السلام!

فلا يبقى في مقام إثبات شرعية الاستخارة إلاّ أن يُقال: إنّه قد حصل لنا الاطمئنان بشرعيّتها، استناداً إلى الروايات المشار إليها، فإنّه قد يحصل الوثوق بصدور بعضها نتيجة تضافرها، وإن كانت ضعيفة السند لا سيّما أنّها مؤيّدة

---

(١) القواعد الفقهية، مصدر سابق، ج٢ ص٣١. وتجدر الإشارة إلى أنّه على هذا لا خصوصية للسُّبحة، فيمكن الاستخارة بكلِّ طريقة ولو بقبض عددٍ من الحصى أو نحوها، ومن الطريف ما يحكى عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله في هذا الصدد، إذ يقول: «إذا لم يكن عندك مسبحة وتريد الاستخارة فخذْ قدراً من شعر اللحية استخر بها» (قصص العلماء ص٣٣٤).

بالتجربة وعمل الأصحاب. والله العالم.

هل تُستحبّ الاستخارة؟

وثمة بحثٌ يُطرح في هذا المقام وحاصله: إنّه وبناءً على شرعيّة الاستخارة فهل هي مستحبة أم لا؟

يمكن القول: باستحباب الاستخارة بالمعنى الأول (طلب الخير من الله)، لورود الروايات الكثيرة فيها، وبعض هذه الروايات صحيحة السند[1]، وأمّا الاستخارة بالمعنى الثاني (استعلام وجه الخير من خلال وسيلة معينة، كالسبحة مثلاً) فلم يثبت استحبابها، كما صرّح به بعض الفقهاء[2] وإن ذهب إلى الاستحباب فقهاء آخرون[3].

٣ـ الخيرة في ميزان العقل

يبقى هنا تساؤل يطرح نفسه في هذا المقام بشأن موقف العقل من الاستخارة، وما قد يُدَّعى ويقال إنَّ الاستخارة هي تعبير عن تعطيل الفكر واستقالة العقل، وربّما عدّها بعض الناس مؤشّراً على تخلّف الذين يلجأون إلى الاستخارة في كشف المغيّبات أو يتّكلون عليها في اتّخاذ القرارات أو تحديد المسارات، في حين أنّ المنطق يدعوهم إلى استخدام العقول والاستنارة بهديها.

ويمكننا القول: إنّه في حال لم تتمّ عندنا أدلّة القرعة ولم تثبت شرعيّتها فلا داعي عندها لمحاولة تبريرها وتوجيهها توجيهاً منطقياً، وأمّا لو أنّنا ارتضينا بعض الأدلة المتقدمة لإثبات شرعيّة الاستخارة، فهنا يكون التوجيه مُلِحّاً وضرورياً، وذلك لعلمنا بأنّ أحكام الإسلام ليست اعتباطية ولا تجافي المنطق ولا تدعو

---

(١) وهي رواية مرازم المتقدّمة فضلاً عن الكافي ج٣ ص٤٧٢.

(٢) انظر: صراط النجاة ج١ ص٥٥٣، ولذا ذهب بعضهم إلى أنّه يؤتى بها رجاء أن تكون مطلوبة، انظر: الفقه للمغتربين ص٣٢٧.

(٣) الحدائق الناضرة للشيخ يوسف البحراني ج١٠ ص٥٣١.

إلى استقالة العقل، وفي ضوء ذلك يمكن لنا توجيه الاستخارة بأحد توجيهين:

التوجيه الأول: أن نؤمن بها إيماناً تعبّدياً منطلقاً من إيماننا الدينيّ العامّ، وهذا الإيمان كما يُثبت شرعيّة الاستخارة، فإنّه سيجعل منها عملاً مفهوماً وكاشفاً عن الواقع، وذلك على قاعدة اللطف الإلهيّ واستجابة الله دعاء عبده، وهو القادر على كلّ شيء، وهذا التوجيه ينبغي أن يكون مقبولاً عند المؤمنين بشرعيّة الاستخارة، وعند كلّ مَنْ يؤمِن بمرجعيّة النصّ الدينيّ، بناءً على ثبوت روايات الاستخارة.

التوجيه الثاني: أن نتعامل مع الاستخارة وننظر إليها باعتبارها طريقة لحسم الموقف عند التحيّر وضبابية الصورة، الأمر الذي يُسبِّب إرباكاً وربّما عجزاً عن اتّخاذ القرار المناسب بسبب تعارض الوجوه المرجِّحة للفعل مع الوجوه المرجِّحة للترك، وكثيراً ما يصل المرء إلى مثل هذه الحالة من التردّد لا بسبب ضعفه عن اتخاذ القرار الحاسم، أو تهرّبه من تحمّل المسؤوليّة، وإنّما لأنّ الموقف قد تشابكت فيه الوجوه وتساوت مُرجِّحات الفعل والترك، فيحار الشخص، ويحتاج إلى أدنى دافع، أو مرجِّح ولو كان غير منطقي، للأخذ بأحد الوجوه، فعلاً أو تركاً، وإذا سألته لِمَ اخترت هذا الطريق دون سواه، فلن يجد جواباً مقنعاً أفضل من القول: هذا ما جرى، ولم أجد مرجِّحاً لسبيل على آخر.

وهذا التفسير أو التوجيه قد يكون هو الجواب الأقرب على سؤال من يسأل عن موقف العقل من الاستخارة ـ بمعناها الثاني ـ ومبرّرها المنطقي.. فإنّه إذا وضعنا الاستخارة في النطاق المشار إليه وهو اعتبارها مرجِّح الاختيار في حالات تكافؤ المصالح والمفاسد، فسوف تكون مفهومة عُقلائيّاً، أو على الأقلّ ليست مستنكرة لدى العقل والعقلاء، تماماً كما لا تكون القرعة مستنكرة عندهم، بل هي مقبولة لديهم ويعملون بها في بعض الحالات.

قد تسأل وتعترض: إنّ الاستخارة بنظر مَن يعمل بها من المؤمنين هي طريق

إلى الواقع، فهي تكشف وجه المصلحة أو المفسدة المجهولة لهم، ولا ينظرون إليها باعتبارها مجرّد وسيلة للخروج من حالة التردّد، وإلاّ فما الفرق بينها وبين أيّ وسيلة أخرى لا تعتمد الدعاء والتوجّه إلى الله؟ فلِمَ لا يُعتمد بديلاً عن الاستخارة أو بموازاتها أسلوب القرعة المتداولة مثلاً، فإنّها ـ أعني القرعة ـ على ما هو المعروف تُعتمد من العقلاء باعتبارها وسيلة لحسم الموقف ورفع التردّد؟

والجواب: إنّ كشف الاستخارة عن الواقع صحيح عند من يؤمن بمشروعيّتها ويرى تماميّة أدلّتها، وأمّا من لا يؤمن بها ولا يقتنع بكاشفيّتها عن الواقع ـ مع أنّ الكاشفيّة ممكنة[1] بعد لجوء الإنسان إلى الله وطلبه إليه أن يُظهر له وجه الخير فيما يريد أن يُقدم عليه من فعل أو ترك ـ فإنّ ما نتحدث به معه أنّه ليس من حقّه أن يُسفِّه الآخذين بها، أو ينعتهم بالتخلّف أو غيره من النعوت، وذلك لثبوت مشروعيّتها عندهم، ولأنّ بالإمكان تفهّمها ـ عقلاً ـ باعتبارها وسيلة لحسم الموقف في حالات التردّد وعدم وجود المرجِّح لخيار على آخر، لكن دون أن يتمّ إسنادها إلى الدين حينئذٍ، حذراً من الوقوع في شرك التشريع والابتداع.

٤ـ الاستخارة شروط وضوابط

ثمّ إنّ الالتزام بالاستخارة بعد الإقرار بشرعيّتها، لا ينبغي أن يُفهم خطأً، أو يُمارَس خطأً، فنتوسّع ـ كما نلاحظ في الواقع ـ في استخدامها في غير موردها، ونبادر إليها في الصغير والكبير، وبسبب أو بدون سبب، ونربط كلّ أعمالنا وحركتنا اليومية ونعلّقها على الاستخارة؛ إنّ هذا مرفوض بالتأكيد، فالاستخارة ـ بناءً على مشروعيّتها ـ لها مواردها وظروفها وشروطها، وإليك التوضيح والتفصيل في بيان شروط العمل بالاستخارة:

(١) كما هو الحال في القرعة بناءً على بعض الآراء، وذلك طبقاً لما دلّت عليه بعض الروايات، كصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوضوا أمرهم إلى الله إلاّ خرج سهم المحق»، انظر: وسائل الشيعة ج ٢١ ص ١٧٢، الباب ٥٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٤.

الخيرة عند الحيرة

الشرط الأول: أن لا يتمّ اللجوء إلى الاستخارة إلاّ بعد أن تتشابك الأمور عند الإنسان وتتشابه عليه الخيارات، ولا يتّضح له وجه المصلحة من المفسدة، فيظلّ محتاراً متردِّداً لا يهتدي سبيلاً ولا يعرف ماذا يفعل، ففي هذه الحالة يكون للاستخارة مجال واسع، أمّا مع اتضاح الصورة لديه وتشخيصه ـ ولو بمشورة الآخرين ـ بأنّ في الإقدام على هذا العمل أو ذاك مصلحةً بيّنة، أو مفسدة بيّنة، فلا مجال للاستخارة حينئذ، قال تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وعلى سبيل المثال: لو أنّ بعض المؤمنين أُبْتُلِيَ هو أو أحد أطفاله بمرض، فلجأ إلى الاستخارة، ليحدّد على ضوئها إذا كان ثمّة مصلحة في أن يذهب إلى الطبيب أم لا، فإنّه بذلك يرتكب خطأً فادحاً، لأنّ هذا ليس مورداً للاستخارة، إذ الموقف في هذه الحالة واضح وبيّن، وهو أنّ عليه أن يذهب إلى الطبيب بهدف العلاج، لأنّ الذي خلق الداء خلق الدواء، والرجوع إلى أهل الخبرة يمثّل قاعدة عُقلائيّة وشرعيّة، قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]، نعم لو أنّه عزم على مراجعة الطبيب، لكنّه تردّد بين طبيبين ماهرين من أهل الاختصاص عينه، فهنا لا مانع من الرجوع إلى الاستخارة لحسم الموقف وترجيح أحدهما على الآخر.

الاستخارة ليست بديلاً من التفكير

الشرط الثاني: أن يستنفد المرء التفكير في المسألة ودراستها من جميع جوانبها بهدف التعرّف على ما فيه مصلحته أو مفسدتهُ ليقْدِم على الفعل أو الترك وهو على بصيرة من أمره. إنّ مدارسة الأمر لا بدّ منها، لأنّ الاستخارة ليست بديلاً من التفكير، ولا ترمي إلى تجميد العقل، أو إقالته من مهامه، والله سبحانه وتعالى أراد لنا أن نتحرّك وفق منطق السُّنن، وأن ندرس قضايانا برويّة وتدبّر،

وقد ورد في الحديث أنّ رسول الله ﷺ أوصى رجلاً، فقال له: «**إذا أنت هممت بأمر فتدبر عاقبته، فإن يك رشداً فأمضه، وإن يك غياً فانتهِ عنه**»[(١)]، وبناءً عليه فما يفعله بعض المؤمنين من المبادرة إلى اجراء الاستخارة قبل أن يُكَلِّف نفسه عناء البحث ودراسة الأمور في سبيل التعرّف على ما هو الأصلح له، هو بالتأكيد عمل غير مَرْضِيّ من الناحية الدينية، وربّما مثّل نوعَ انحرافٍ عن المسار العقلائي العام الذي أرادنا الله أن نتحرّك على أساسه في حياتنا، كما أنّ ذلك يسهم في بناء شخصية اتكالية متردّدة لا تملك الثقة بالنفس، وليس لديها جرأة اتخاذ القرار، ولذا تلجأ إلى الاستخارة، تهرّباً من تحمّل المسؤوليّة.

الاستشارة قبل الاستخارة

الشرط الثالث: وكما أنّ التفكير العقلائي الجادّ لا بدّ أن يسبق اللجوء إلى الاستخارة، فإنّه لا بدّ أن تسبقها المشورة أيضاً، فبعد أن تتمّ دراسة المسألة من جميع وجوهها ولا يصل المرء إلى نتيجة مُرْضِيَة، أو يبقى حائراً، فيجدر به ـ وقبل الاندفاع نحو الأخذ بالاستخارة ـ أن يلجأ إلى أهل الرأي والخبرة والتجربة، ليستشيرهم ويستنير بآرائهم، ومن هنا فقد قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**من استبدَّ برأيه هلك، ومن شاور الرجال شاركها في عقولها**»[(٢)]، وإذا بقي المرء محتاراً ومتردِّداً حتّى بعد مشاورة الآخرين من ذوي الرأي والتجربة، فبإمكانه ـ آنذاك ـ أن يلجأ إلى الاستخارة.

لا خيرة في أحكام الله

الشرط الرابع: أن نبتعد عن العمل بالاستخارة في ما يكون حكمه الشرعي واضحاً، فالاستخارة ليس لها مجال في أحكام الله، ولا في إثبات موضوعات الأحكام

---

(١) الكافي ج٨ ص١٥٠.

(٢) نهج البلاغة ج٤ ص٤١.

الشرعيّة، فحينما يستخير شخص على ترك الصلاة، أو على شرب الخمر، أو على ارتياد نادٍ للقمار، أو على قطيعة الأرحام، أو على الفرار من الزحف والجهاد، فهو بذلك يرتكب خطأً كبيراً، وينحرف عن الصراط السويّ، لأنّ الله سبحانه وتعالى لم يُعلّق امتثال أحكامه الشرعيّة على إذن أحد، ولا رَبَطها بتحقّق شرط أو قيد، باستثناء الشروط العامة للتكليف من البلوغ والعقل والقدرة، أو الشروط الخاصة والتي تختلف من مورد لآخر، أمّا ما سوى ذلك، كمشورة الآخرين أو الاستخارة ـ مثلاً ـ فلا تُناط بها أحكام الشرع لا جعلاً وثبوتاً، ولا امتثالاً وسقوطاً، تماماً كما لم تُعلَّقُ أحكام الله على القرعة.

وما قلناه في الأحكام الشرعيّة نقوله أيضاً في موضوعات الأحكام، فلا تشرّع الاستخارة لتحديد وتعيين الطاهر من النجس في الثياب أو الأواني أو غيرهما ولا لتحديد أنّ هذا اليوم هو من رمضان، أو من شوّال، مثلاً، أو لتحديد أنّ هذا السائل خمر أم عصير عنبي، إلى غير ذلك من الموضوعات.

الخيرة والتنبّؤ بالمستقبل

الشرط الخامس: أن نتجنّب استخدام الاستخارة بهدف استطلاع المغيَّبات أو التعرّف على مآلات الأمور وما سيحدث في مستقبل الأيام، وما تخبّئه للإنسان من أفراح أو أتراح، كما في استخدامها لأجل تحديد جنس المولود الذي سيُرزق به، وأنّه ذكر أو أنثى، أو أنّ الطالب سينجح في الامتحان أو لا، فإنّ هذا أيضاً ونظائره يمثّل استخداماً خاطئاً للاستخارة، ولا تساعد عليه أدلّتها، وهو أقرب إلى التنجيم المرفوض شرعاً ولم يلتزم بهذا النحو من الاستخارة أحدٌ من الفقهاء، وبكلمة مختصرة: إنّ هذا ليس مورداً سليماً للاستخارة.

تكرار الاستخارة

الشرط السادس: الابتعاد عن العبث في استخدامها، ومن موارد العبث

هذه، تكرار الاستخارة على الأمر الواحد لمرّات عديدة، كما يحصل مع بعض الأشخاص، فإنّ هذا لا مبرّر ولا وجه له، فإنّ الاستخارة في كلّ أمر تكون مرة واحدة[1]، اللهم إلاّ إذا تغيّرت الظروف وتبدّل الموضوع، وقد يكون دَفْعُ الصدقةِ عاملاً مؤثراً في تبدّل الموضوع، لأنّ الصدقة تدفع البلاء[2]، وعلى سبيل المثال: لو أنّ شخصاً استخار على السفر فخرجت نهياً، فعاود الاستخارة في الوقت عينه على السفر نفسه، فإنّ عمله هذا يُعتبر لعباً وعبثاً غير مقبول، وعليه في هذه الحالة أن يأخذ بالاستخارة الأولى دون الثانية كما يرى بعض الفقهاء.

الابتعاد عن مخالفة الخيرة

إنّنا وإن كنّا لا نستطيع تبنّي حرمة مخالفة الخيرة شرعاً، لعدم الدليل على الحرمة، ولكن ينبغي للمُستخير عدم مخالفتها، لأنّ من استخار أحداً من الناس أو استشاره، فأشار عليه بأمرٍ، لكنّه خالفه دون مبرِّر، فإنّ فِعْلَه هذا مستقبَح بنظر العقلاء، فكيف إذا كان المستشار هو الله تعالى! فإنّه من سوء الأدب أن يستخير العبد ربّه، ثم لا يرضى بما اختار الله له؟! وإذا كنّا نفترض ونؤمن أنّ الشخص المستخير في حال توجّهه إلى الله طالباً منه إرشاده إلى ما فيه صلاحه، فإنّ الاستخارة والحال هذه تكشف الواقع، فإنّ ذلك يعني ببساطة أنَّ المصلحة في اتّباعها، وأنّ مخالفتها قد تجرّ عليه المتاعب، أو تبعث على الندم، وفي ضوء ذلك نستطيع القول: إنّ مخالفة الاستخارة هي من قبيل مخالفة الأمر الإرشادي لا المولوي.

عندما تتحوّل الاستخارة إلى مشكلة!

ونلاحظ في بعض الحالات أنّ مخالفة الاستخارة تُوقع الإنسان ببعض المشاكل مع نفسه أو الآخرين لا لشيء سوى أنّ هاجس مخالفتها قد تملّكه

(١) كما يذكر السيد الخوئي ﷺ، انظر: صراط النجاة ج٢ ص٤١٨.

(٢) كما نصّت على ذلك الأحاديث الشريفة، انظر: الكافي ج ٤ ص ٥ باب «أنّ الصدقة تدفع البلاء».

وظلّ يلاحقه، ما يدفعه إلى أنْ يفسّر أيَّ مشكلة تواجهه ولو كانت صغيرة على أنّها ناشئة عن عدم عمله بالخيرة، وبذلك تتحوّل الاستخارة نفسها إلى مشكلة للإنسان، مع أنّ هدف استخدامها هو إخراج الإنسان من المشكلة، ومثال ذلك: ما يحصل أحياناً من أنّ شخصاً يعزم على الزواج بفتاة معيّنة، لأنّه قد رآها مناسبة له واستشار في أمرها ونُصح باختيارها زوجةً له، لكنّه ـ مع ذلك ـ وبدون مبرّر يُقدم على الاستخارة، ويُصادف أنّ نتيجة الخيرة لا تكون جيّدة، فهنا لو أنّه أعرض عن الزواج بهذه الفتاة لأراح نفسه، إلاّ أنّ البعض ولأسباب عديدة يُقدم على الزواج منها مخالفاً الاستخارة، والذي يحصل في مثل هذه الحالة أنّ هاجس مخالفة الخيرة يبقى مصاحباً له، وربّما يتفاقم مع الوقت، بسبب ظروف الحياة ومعاناتها وما قد تستولده من خلافات بينه وبين زوجته، فيربط كلّ ذلك بمخالفة الخيرة، بدل أن يندفع إلى معالجة هذه الخلافات وإيجاد المخارج لها، كما يحصل في الحالات الطبيعية.





المفردة الثانية
الوسوسة بين العلم والدين

تُعتبر الوسوسة واحدة من الأمراض الخطيرة المنتشرة في مختلف الأوساط والشرائح الاجتماعية، وهي ليست بالأمر الجديد، بل عرفها الإنسان منذ القديم، إلاّ أنّ تعقيدات الحياة وصعوباتها زادت وتزيد هذا المرض انتشاراً، ومع أنّ المترقّب والمتوقّع أن يكون المجتمع الإيماني أقلَّ ابتلاءً بهذا المرض من غيره، لأنّ الإيمان يُفترض أن يكون عامل اطمئنان ومساعداً على الاتزان، فإذا بنا نلاحظ أنّ هذا المجتمع ليس محصّناً ضدّ الوسوسة، بل إنّه موئلٌ وموطنٌ مثاليّ لأشكال خاصة وإضافيّة من الوساوس التي لا توجد في غيره من المجتمعات!

والسؤال: كيف نتعاطى مع الوسوسة؟ هل نتعامل معها باعتبارها مشكلة نفسية سيكولوجية، أم باعتبارها مشكلة روحيّة وسببها الشيطان؟ وبالتالي هل المرجع فيها إلى الأطباء أم إلى علماء الدين؟ أم إلى الاثنين معاً؟ وما هي المساحة التي يُرجع فيها إلى الدين، والمساحة التي يُرجع فيها إلى أهل الاختصاص؟

المدخل الصحيح لمعالجة المشكلة

إنّ تحديد طبيعة المشكلة وهويّة انتمائها ـ نفسية، دينية، اجتماعية ـ هو المدخل الطبيعي لعلاجها، ولا شك أنّ إحدى مؤشرات التخلّف ـ عند شعب من الشعوب ـ هي في ضياع الحدود الفاصلة بين التخصّصات المتعدّدة والمختلفة، ما يخلق حالة من التخبّط والإرباك على هذا الصعيد، إذ يرجع بعض الناس في

قضايا الدين إلى غير أهله ويستفتون مَنْ ليس أهلاً لِلفُتيا، أو يرجع البعض الآخر في قضايا الفلك أو الطبّ أو الإدارة.. إلى الفقيه أو عالم الدين، وكأنّه يُراد للدين أن يكون علاجاً سحرياً لكلّ الأمراض العضويّة والنفسيّة والمشاكل الاجتماعيّة وغيرها، مع أنّ الكثير منها تنتمي إلى علوم أو تخصّصات أخرى، الأمر الذي أدّى مع الوقت إلى نشوء جماعة على هامش الدين تستغلّ المشاعر الإنسانية وتعتاش على وجع الناس وآلامهم، في عملية اتّجار رخيصة بالدين وقيمه السامية.

إنّ هذا لا يعني إطلاقاً أنّ الدين ليس له دور محوري في حلّ هذه المشكلات، أو أنّها لا تمتلك بُعداً دينيّاً وشرعيّاً، إلا أنّ المفترض منهجيّاً وكخطوة أولى أن نحدّد طبيعة المشكلة وإلى أيّ علم أو حقل تخصّصي تنتمي، وما هي أبعادها المختلفة ـ إن وُجدت ـ لنعرف إلى أين نتجه في بادئ الأمر في علاجها، من زواياها وأبعادها المختلفة، ولا مانع أن نفتّش بعد ذلك عمّن يمكن أن يساعد في العلاج أو يُسهم فيه.

الوسواس القهريّ في ميزان علم النفس

ينظر أهل الاختصاص من علماء النفس إلى الوسواس القهري باعتباره حالة مَرَضيّة، حيث تسيطر على الإنسان موجةٌ من الشكوك الكثيرة أو الأوهام المتسرّعة أو الاعتقادات المتعجّلة والمتقلّبة، ويبدو ـ في نظر هؤلاء ـ أنّ العقل قد التصق بفكرة معيّنة أو دافعٍ ما وأنّه ـ أي العقل ـ لا يريد أن يترك هذه الفكرة أو هذا الدافع، وقد كان هذا المرض يُصنّف في دائرة الأمراض غير القابلة للعلاج، ما جعل الكثيرين من الناس المصابين به يعيشون في معاناة شديدة أوصلت بعضهم إلى مرحلة متقدّمة من الاكتئاب أو الانتحار.. إلاّ أنّ العلم الحديث قد خطا خطوات هامة على صعيد معالجة هذا المرض.

ولا يجد علم النفس سبباً محدّداً لمرض الوسواس القهري، لكنّه يعتبره

مرضاً مرتبطاً بالمخّ، وتشير الأبحاث إلى أنّ هذا المرض يتضمّن مشكلات في الاتصال بين الجزء الأمامي من المخّ (المسؤول عن الإحساس بالخوف والخطر) والتركيبات الأكثر عمقاً للدماغ (العقد العصبية القاعدية التي تتحكّم في قدرة المرء على البَدْء والتوقّف عن الأفكار).

وعن العلاج، يرى علم النفس أنّ العلاج الناجع لمرض الوسواس(١) القهري ـ كأيّ مرض متعلّق بالمخّ ـ يتطلّب تغيّرات معيّنة في السلوك، كأنْ يقوم الإنسان بفعل الأشياء التي يحبّها ويستمتع بها فقط، وخلال فترة معينة سوف يتعوّد المخّ ويدرك اللاشعور لدى الإنسان أنّ تفريغ الطاقة في الأشياء التي يحبّها هي أفضل بكثير، وسوف يكون بإمكان الإنسان بسهولة أن يتخلّص من هذا الوسواس، لأنّه ببساطة يكون قد خرج من حالة الاكتئاب التي دفعته للبحث عن هذا الوسواس، كما أنَّ هناك أدوية وعقاقير خاصة لها فعالية في علاج حالات الوسواس القهري.

هذه رؤية علم النفس إلى الوسواس، فما هو رأي الدين؟

أسباب الوسوسة في الرؤية الدينية

بداية لا بدّ أن نسجّل تحفّظاً على ما ذكره البعض من أنّ الوسوسة قد تكون عقوبة بسبب ما صدر عن الشخص من مخالفات شرعيّة، مستدلاً على رؤيته هذه بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ ﴾ [الشورى: ٣٠](٢)، فإنَّ هذا النمط من التفكير الذي يتجه بادئ ذي بدء إلى تفسير الكوارث الطبيعية والظواهر المَرَضيّة تفسيراً غيبيّاً يتجسّد في نقمة السماء على أهل الأرض، ويُغفل دور التفسير العلمي للكوارث والظواهر الكونيّة، هو تفكير يُعيق حركة البحث العلمي ويزهّد فيها، ويُضعف همّة الباحثين عن التطلّع إلى

(١) نقلاً عن ويكيبيديا الموسوعة الحرّة بتصرف.

(٢) موقع «ن» الالكتروني مركز الفتوى.

الأسباب الكامنة وراء هذه الظاهرة أو تلك، الأمر الذي يُعدُّ أحد أسباب التأخر العلمي في المجتمعات التي تنتشر فيها هذه المعتقدات، على أنّه لو صرفنا النظر عن هذه الملاحظة، فإنّ ما ذُكر لا يصلح تفسيراً عاماً للأمراض والوساوس أو الكوراث، صحيح أنّ لبعض الذنوب آثاراً دنيوية معجّلة، كما نصّت على ذلك بعض الأحاديث والأدعية[1]، لكن ليس بالضرورة أن يكون العقاب الإلهي لمرتكبي الذنب مباشراً وبمنأى عن مبدأ العِليّة والسببيّة الذي قامت عليه السماوات والأرض، أجل إنّ ما نستطيع تأكيده في المقام هو أمور:

الأمر الأول: إنّ ما يواجه البشرية من مصائب ومعاناة وما تتعرّض له الطبيعة بشتى مكوّناتها وعناصرها من كوراث، ليس الإنسان بمعزل عنها، بل هو في كثير من الأحيان مسؤول عن ذلك بسبب ما اقترفته يداه، وما جناه على نفسه وعلى المخلوقات الأخرى، وهذا ما ترمي إليه الآية المذكورة، فهي ـ بحسب الظاهر ـ لا تريد القول: إنّ الله سبحانه عاقب العباد بالأمراض والزلازل ونحوها بسبب عصيانهم وتمرّدهم، وإنّما هي بصدد القول: إنّ ما يواجه الإنسان من ذلك كلّه هو في نهاية المطاف من صنعه ونتيجةً طبيعيّة لظلمه وسوء تصرّفه واختياره.

ومن دون شك فهناك الكثير من القوانين والسنن التي تحدّث عنها القرآن الكريم تشير بوضوح إلى علاقة الأعمال، حسنة كانت أو سيئة، بعطاء الطبيعة أو منعها، كرمها أو بخلها، قال تعالى: ﴿وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا﴾ [الجن: ١٦] وقال جلّ شأنه: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٩٦]

الأمر الثاني: إنّه ومع تحفّظنا على التفسير المتقدّم لمرض الوسوسة، فإنّه

(١) نقرأ في دعاء أمير المؤمنين عليه السلام المعروف بـ«دعاء كميل»: «اللهم اغفر لي الذنوب التي تنزل النقم، اللهم اغفر لي الذنوب التي تغيّر النعم».

لا يسعنا أن نرفض اعتبار الوسوسة ـ كغيرها من الأمراض ـ ابتلاءً إلهيّاً للعباد، والابتلاء ليس بالضرورة أن يُفَسَّر باعتباره عقوبة إلهية مباشرة للإنسان، بعيداً عن قانون الأسباب والمسبّبات، فالله سبحانه وتعالى يبتلي الإنسان ويختبره بكلّ ما يحدث في هذا الكون من كوارث أو يواجه الإنسان من مصاعب ومحن سواء كانت من صنع الإنسان نفسه، أو كانت جارية وفق قانون السببيّة، فالابتلاء ليس بالضرورة أن يكون علّةً أو سبباً للأمراض والمصاعب في عرض سائر العلل والأسباب، بل هو يأتي في طولها.

ومن هنا، فنحن لا نرى في الوسواس الذي يُبتلى به المؤمنون أسباباً خاصّة وراء الأسباب العامة للوسواس القهري، وإن كان للتربية الدينية الخاطئة دور في تعميق حالات الوسوسة او إيجاد حالات جديدة منها، كما سنشير لاحقاً.

الأمر الثالث: إنّ هناك سبباً وحيداً يذكره الدين كمنشأ من مناشئ الوساوس في المجالات الدينية، وهو الوسوسة الشيطانية، ممّا نصّت عليه العديد من النصوص القرآنية وغيرها، وهو سبب قد لا يستطيع العلم إثباته بوسائله وأدواته الطبيعية، ولكنّه أيضاً لا يملك إمكانيّة نفيه، لأنّ النفي الذي لا يعضده البرهان ولا ينهض عليه الدليل هو رجم بالغيب، ونحن آمنا بهذا السبب من أسباب الوسوسة، لأنّ الوحي ـ وهو مصدر من مصادر المعرفة باعتقادنا ـ قد أثبته وأكّد عليه، وذلك في عشرات الآيات غير القابلة للتأويل، إلاّ بضرب من التكلّف وَلَيِّ عنق النص، وهذا أمر نرفضه رفضاً حاسماً إلاّ مع قيام الدليل القطعي، العقلي أو العلمي على أنّ ظهور النص لا يمكن الأخذ به.

صور الوسوسة الدينية وعلاجاتها

أمام هذا التعدّد في مصادر الوسوسة وأسبابها، (الوسوسة المَرضيّة، والوسوسة الشيطانية) فلا يسعنا من ناحية منهجيّة إلا أن نحدّد في بادئ الأمر نوعيّة الوسوسة

وطبيعتها، ليتسنّى لنا بعد ذلك التعرّف على العلاج الصحيح والمناسب لها، ولو أنّ المُبْتَلى بالوسوسة استطاع بنفسه التعرّف على هذا الأمر من خلال التأمل في حالته فهذا هو المطلوب، وإلاّ لو عجز عن تشخيص حالته، كما هو الغالب، فإنّ المنطق السليم يحتّم عليه أن يراجع أهل الخبرة ليشخّصوا حالته، فإنّ من المحتمل جدّاً أن تكون مشكلته نفسية ولها علاج عند أهل الاختصاص، لأنّه كما أنّ لكلّ داءٍ دواءه، فإنّ لكل نوعٍ من أنواع الوسوسة علاجه، وفيما يلي إطلالة على أصناف الوسوسة في المجال الديني، أو التي لها صلة بالاعتقاد الديني:

١ ـ الوسوسة في الاعتقادات

ولعلَّ أحد أبرز أنواع الوسوسة في المجال الديني: الوسوسة على الصعيد العَقَدي، وهي ناتجة عن أسئلة النفس الداخلية إزاء بعض المعتقدات، كما في الأسئلة التي تواجه الإنسان بشأن وجود الخالق وأنّه إذا كان موجوداً فأين هو؟ ومَنْ خَلَقه؟ أو بشأن المعاد ومعقولية أن يبعث الله الناس بعد أن صاروا رميماً؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تواجه الإنسان، إمّا في بدء تكوين العقيدة وتشكّل الوعي الديني لديه، أو بعد رسوخه في الإيمان وتعرّفه على إمكانية تفسير الكثير من الظواهر تفسيراً علمياً، الأمر الذي يبعث على التشكيك في مدى الحاجة إلى ربط الأشياء بالله تعالى.

وفيما نرى، فإنّ هذه الأسئلة الداخلية لا تعبّر عن حالة مَرَضيّة، وقد لا يصحّ أن نُسمِّيَها «وسوسة»، إلاّ في صورة ما إذا لم يستطع الإنسان أن يتغلّب عليها، فحينذاك ربّما تتحوّل ـ مع الوقت ـ إلى حالة مرضيّة، وتجعل صاحبها يعيش صراعاً مريراً بين عاطفته الدينية من جهة، وبين الأسئلة التشكيكية من جهة أخرى، وعلى العموم فإنّنا نعتبر أنّ هذه الأسئلة الداخلية وحديث النفس بشأن الخلق والخالق أمرٌ طبيعيّ وصحيّ، ولا نرى في ذلك ما ينافي الإيمان

إطلاقاً، بل إنّ من أروع ما تضمّنته النصوص الدينية اعتبار أنّ هذه الأسئلة هي من «محض الإيمان»، كما ورد في أحاديث الفريقين (السنّة والشّيعة) عن رسول الله ﷺ، ففي الحديث عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: **جاء رجل إلى النبيّ ﷺ فقال: يا رسول الله هَلَكْتُ، فقال له ﷺ: لقد أتاك الخبيث، فقال لك مَنْ خلقك؟ فقلت: الله، فقال لك: اللهُ مَنْ خلقه؟ فقال: إي والذي بعثك بالحقّ، لكان كذا، فقال رسول الله ﷺ: «ذاك والله محض الإيمان»**[1].

بيد أنّ المرء يحتاج إلى صبر وأناة في مواجهة هذه الأسئلة الداخلية، وعليه أن لا يعمل على طردها أو الفرار منها، بل إنّ الطريق السليم في هذا المقام هو أن يعمل على مواجهتها بجرأة ووعي، وذلك باستحضار كلّ دلائل الحكمة وشواهد النَّظْم وآيات الإبداع والروعة في الأنفس والآفاق والتي تقوّي إيمانه بربّه وتنفي احتمالات العبث والصدفة عن خلق هذا الكون، وتقلع أساس الإلحاد والشكّ، لأنّ التأمّل والتدبّر سوف ينتهي ـ لا محالة ـ إلى اكتشاف وجود الله ووحدانيّته وحكمته في كلّ آية من آيات هذا الكون الفسيح، وبذلك تغدو شكوكاً عابرة، بل ومفيدة، لأنّها تقع في طريق الوصول إلى اليقين والاطمئنان.

٢ ـ الوسوسة في العبادات والأعمال

وأما النوع الثاني من الوساوس وهو الأكثر ابتلاءً، فهو الوسوسة في القضايا الشرعيّة، ولا سيّما الأعمال العبادية، سواء في مجال الطهارة ـ الوضوء والغسل ـ، أو في مجال الصلاة، وهو من المجالات الخصبة للوسوسة، سواءً في قراءة الفاتحة، أو في تكبيرة الإحرام، أو في خلوص النية لله تعالى، أو في مجال الحجّ وشعائره، أو في مجال الحليّة والحرمة، والطهارة والنجاسة.. إلى غير ذلك من أشكال الوسوسة في

(١) الكافي ج٢ ص٤٢٥، وفي مصادر السُّنّة ورد هذا المعنى في صحيح مسلم ج١ ص٨٣، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

قضايا العبادة التي يُبتلى بها المؤمنون، وهذه الوسوسة إذا استحكمت بالمسلم فإنّها ستترك مضاعفات خطيرة على توازنه واستقراره، وقد تخلق لدى البعض عقداً نفسيةً تدفعهم ـ مع الوقت ـ إلى ترك الالتزام الديني رأساً، لأنّ الالتزام بالدين وحدوده سيغدو ـ والحال هذه ـ عبئاً ثقيلاً ضاغطاً على أعصابهم ومؤرّقاً لهم، وكثيرة هي الأمثلة والنماذج التي تواجهنا في الحياة عن أناس متديّنين ابتُلوا بالوسوسة في صلاتهم ووضوئهم... وهم يعيشون معاناة قاسية ومرهقة تضطرّهم إلى إعادة الصلاة مرّات عديدة، أو تجديد الوضوء لأكثر من مرّة، الأمر الذي يؤثّر على استقرارهم النفسيّ والعائليّ.

الفقه الهندسي وسوء التربية الدينية

وربّما لا يبالغ المرء ولا يبتعد عن الصواب إذا قدّر أنّ المسار الفقهيّ المبنيّ على الدقّة الهندسية في إنتاج الفتاوى، أو في إطلاق الاحتياطات الكثيرة من غير موجب للاحتياط، في إغفال واضح لروح التشريع وسهولته ويُسْره، إنّ هذا المسار كان سبباً مساعداً في مضاعفة مشكلة الوسوسة لدى المؤمنين، كما أنّ بعض المسالك العرفانيّة التي تطرح جملة من المفاهيم أو التجارب الروحية مع غير أهلها قد تُوقع البعض منهم في بعض المشاكل والتعقيدات النفسية، ولا سيّما فيما يرتبط بمسائل خلوص النيّة، والحال هكذا في التربية الدينية الخاطئة التي تبالغ في التركيز على الشكليّات والمظاهر أكثر من التركيز على الجوهر والمعنى.

ولهذا أعتقد أنّ علينا أن ندقّق جيداً في خطابنا الديني، ونعيد النظر في الكثير من مفرداته، حتى لا يكون سبباً في إيجاد العُقَد والمشاكل النفسيّة لدى المؤمنين، لأنّ المفترض بالدين أن يكون مبعثاً للارتياح والاستقرار النفسي ومحقِّقاً للسلام الروحي لا أن يتحول إلى عنصر ضاغط على أعصاب المؤمنين، قال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]. إنّ الدين هو دواء لدائنا

النفسيّ والروحيّ وليس سبباً في أوجاعنا ومعاناتنا، وفي ضوء ذلك يمكنك القول: إنّ دين الله لا يمكن أن يقوم بحمله والدعوة إليه إلا الأشخاص الأسوياء، أمّا الأشخاص المعقَّدون نفسيّاً أو الذين لديهم اهتزاز في شخصيّاتهم فلا بدّ من إبعادهم عن فضاء التبليغ الديني ومخاطبة الرأي العام، بل إنّ بعضهم يحتاج إلى مصحّات عقلية، بدل أن يُعهد إليهم مهمّة تثقيف الناس وإرشادهم.

القواعد الفقهية وتدريب الذهن على الاتزان

وإنّ المتأمّل في التشريع الإسلامي لا يحتاج إلى عناءٍ أو جهدٍ كبير ليُدرك أنّه قائم على أساس السهولة واليسر ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، كما أنّه اعتمد أسلوب التدرّج في إيصال الأحكام إلى الناس، على قاعدة أنّ «**هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق**»، طبقاً لما جاء في الحديث النبوي الشريف[1]، وهذا الأمر لا بدّ أن يُسهم في بناء الشخصيّة الإسلاميّة المتوازنة البعيدة كلّ البعد عن الأمراض النفسيّة.

وبنظرة عاجلة إلى القواعد الإسلامية التشريعية نجد أنّها قواعد لا تعير اهتماما للشكوك والوساوس التي تعتري الإنسان، بل إنّها تُربّي المسلم ليكون إنساناً سوياً متزناً في تصرفاته وعقلائياً في سلوكه وفي حُكمه على الأشياء والأشخاص، وإليك بعض هذه القواعد:

١) **قاعدة الفراغ**: ومفادها الحكم بصحّة العمل العباديّ أو غيره إذا شكّ المكلّف بصحّته بعد الفراغ منه، فمن أنهى الصلاة ـ مثلاً ـ ثمّ شكّ في أنّه أتى بها بشكلٍ صحيح أم لا؟ فليس عليه أن يعتني بشكّه، بل يمضي ولا يلتفت، وهكذا الحال فيمن أنهى الوضوء، ثمّ حصل له الشكّ في صحّة الوضوء، وتُعلِّلُ الروايات الواردة في هذه القاعدة الحكمَ بالصحّة بتعليلٍ عقلائيّ يُغلّب جانب

(١) انظر: كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال، ج٣ ص٧٩، والمجازات النبوية للشريف الرضي، ج١ ص٢٦٣.

الصحّـة على احتمال الفساد، والتعليل هو قول الإمام الصادق عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أَذْكَرُ منه حيـن يشكّ»[1]، أي إنّ المكلّف وأثنـاء انشغالـه بالوضـوء هـو أكثر تذكّراً والتفاتـاً وتوجّهاً إلى وضوئـه منه بعد الفـراغ من الوضوء والدخول في عمل آخر.

٢) **قاعدة التجاوز**: وهي تعني أنّ المكلّف إذا دخل في جزء لاحق من العمل العباديّ نفسه، ثم شكّ في الجزء السابق منه، فليس عليه أن يلتفت إلى شكّه، فمن شكّ في الركوع وقد دخل في السجود، أو شكّ في السجود وقد دخل في التشهّـد.. فلا يبـالي بشكّـه، وقـد ورد في الحديـث الصحيـح عن الإمام الصادق عليه السلام مشيراً إلى هذه القاعدة: «**يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فَشَكُّكَ ليس بشيء..**»[2].

٣) **قاعدة الطهارة**: ومفادها ترجيح احتمال الطهارة على احتمال النجاسة عند دوران الأمر بينهما، حتى لو كان احتمال النجاسة أقوى وأرجح، ما لم يكن احتمال الطهارة موهوماً، فعندما يشكُّ المكلّف في أنّ ثوبه طاهر أم نجس، أو أنّ أرض منزله طاهرة أم نجسة، أو أنّ المياه التي أصابته عند سيره في الشوارع والطرقات طاهرة أم نجسة، فإنّ عليه في كلّ هذه الموارد ونظائرها أن يحكم بالطهارة، وقد ورد في الحديث المعتبر عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**كلّ شيء نظيف (طاهر) حتّى تعلم أنّه قذر (نجس)**»[3]. وعن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «**لا أبالي أبولٌ أصاب ثوبي أم ماء إذا لم أعلم**»[4].

٤) **أصالة الصّحة في فعل الغير**: وتنصُّ هذه القاعدة على حمل المسلم على

---

(١) تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي ج١ ص١٠١.

(٢) المصدر السابق ج٢ ص٣٥٢.

(٣) المصدر السابق ج١ ص٢٨٥.

(٤) المصدر السابق ج١ ص٢٥٤

الأحسن في أفعاله وأقواله، وللقاعدة بُعدٌ تشريعي، يقتضي تصحيح عقود المسلم التي يُحتمل فيها الفساد، ولها بُعْدٌ أخلاقي يقتضي استبعاد نية السوء والشرّ عن المسلم، بما يتضمن دعوة إلى أن ننظر إلى الإيجابيّات عند الآخر، ولا نحدّق في السلبيّات، وأن نرى فيه الجميل قبل القبيح، وقد تناولنا هذه القاعدة وأبعادها في مجال آخر[1].

٥) **قاعدة «يد المسلم»**: ومفادها ترجيح احتمال الحليّة على احتمال الحُرمة في كلّ ما يُؤخذ من يد المسلم من جلود أو لحوم أو نحوها، لأنّ يدَ المسلم أَمَارةٌ على التذكية.

٦) **قاعدة «سوق المسلمين»**: وهي قاعدة تقضي بالحكم بحليّة وإباحة كلّ ما يأخذه الإنسان من سوق المسلمين من لحوم وجلود وأجبان وألبان وما إلى ذلك، وبالتالي فليس عليه أن يسأل عن مصدر اللحوم أو الأجبان أو نحوها ما دام أنّه يشتري ذلك من أسواق المسلمين.

٧) قاعدة: «**لا تَنْقُضِ اليقينَ بالشكِّ ولكن انْقُضْه بيقينٍ آخر**»[2]، ويُطلق عليها الفقهاء والأصوليون اسم الاستصحاب، وهي تنصُّ على أنّ الشكّ لا يبرّر رفع اليد عن اليقين، بل يبقى حكم اليقين سارياً إلى أن يحصل اليقين المضادّ، وعلى سبيل المثال: مَنْ كان على يقين بالطهارة في ثوبه أو جسده أو في الماء.. ثم شكَّ بالنجاسة لاحقاً، فعليه أن يحكم بالطهارة ويطرد احتمال الشك ولا يرتّب أيَّ أثر عملي عليه، إلى غير ذلك من الأمثلة.

إنّ هذه القواعد التشريعية وغيرها تؤشّر على أنّ المنحى العام للفقه الإسلامي هو أنّه فقه يغلب فيه اليُسر على العُسر، والصِّحة على الفساد، والحليّة على

(١) كتبتُ ذلك في مقال بعنوان «أصالة الصحة في مواجهة الفكر التكفيري»، وقد نشرته في جريدة بينات في عددها رقم ٢١٠.

(٢) وردت في الأحاديث الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام بهذا النص، انظر: الوسائل ج٣ ص٤٧٧، من أبواب النجاسات والأواني والجلود.

الحرمة، والطهارة على النجاسة، الأمر الذي لا بدّ أن يؤسّس لبناء شخصيّة المسلم على أساس الاتزان وأن يعيش حياته بسهولة، بعيداً عن كلّ التعقيدات، وهذا ما يساعد على معالجة الوساوس وعدم الابتلاء بها، ومشكلتنا هي أنّنا نُغفل البُعدَ التربويّ والأخلاقيّ لهذه القواعد ونستغرق في بُعدها التشريعي والفقهي.

لا شكَّ لكثير الشك

وثمّة قاعدة خاصّة مُعَدَّة من قبل التشريع الإسلامي لعلاج خصوص حالة الوسوسة في الصلاة، وهي قاعدة «لا شكّ لكثير الشك»، ومفادها: أنّ كلّ مَنْ كان شكُّه خارجاً عن المتعارف في ركعات الصلاة، فعليه أن لا يعتني بشكّه، ففي الحديث الصحيح عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «**إذا كثر عليك السهو فامضِ على صلاتك، فإنه يوشك أن يَدَعَكَ، إنّما هو من الشيطان**»[1].

إنّ هذه القاعدة لا تنفي أن يكون شكُّ المكلّف صحيحاً، ومع ذلك يُقال له « إنّ عليك أن لا تبالي بشكّك»، ما يشي بأنّ غرض المشرِّع هو إخراجه من حالة الوسوسة باعتبارها مَرَضاً يؤثّر على صحّته وتوازنه واستقراره النفسي والعقلي، وهذا ما لا يريده الله لعباده، لأنّه لا يقوم بدين الله إلاّ الأسوياء، ولا يَعْمُرُ الأرضَ بالعدل والإيمان إلاّ أصحاب العقول المتوازنة والوقّادة.

٣ـ الوسوسة الشيطانية وعلاجها

أما الصّنْف الثالث من الوسوسة التي عالجها الدين، فهي الوسوسة الشيطانية، وهذا النوع من الوساوس إنّما اعتقدنا به، لأنّ القرآن الكريم حدّثنا عنه في العديد من الآيات القرآنية التي أكدّت أنّ الشيطان جنّد نفسه لتشكيك الإنسان بربّه ومعتقداته، وآلى على نفسه أن لا يتوانى عن إغوائه وإغرائه وإضلاله، وليس

(١) الكافي ج٣ ص٣٥٩.

لنا من طريقٍ للتغلّب على هذه الوسوسة ومواجهتها طبقاً للإرشادات والوصايا الدينيّة إلاّ بمجاهدة النفس ومراقبتها المستمرة، مع التوكّل على الله والاعتماد عليه والاستعانة به، وقد ورد في النصوص الدينية الكثيرُ من الأدعية والأوراد التي تشكّل ـ في حال الأخذ بها ـ زاداً روحيّاً كافياً وكفيلاً بدفع هذه الوساوس وطردها بعون الله ومشيئته، قال تعالى في سورة الناس مخاطباً نبيّه الأكرم ﷺ ومعلّماً الأمة من خلاله كيفية الاستعاذة به تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ ﴿٣﴾ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ﴿٦﴾﴾ [سورة الناس].

ولا شكّ أنّه كلّما زاد إيمان المرء بربّه وتوكّله عليه، وَحَسُنَتْ مجاهدته لنفسه تضاءل تأثير الشيطان عليه، قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢].







المفردة الثالثة
دور الرؤيا والأحلام في الثقافة الإسلامية

ما هي حقيقة المنام؟ وما هي أنواعه وأقسامه؟ وهل هو حُجّة شرعاً في أيّ مجالٍ من المجالات؟ وماذا عن تعبير الرؤيا؟ هل يمكن التعويل على أقوال المفسّرين للمنامات؟ وما هو موقفنا من كتب «تفسير الأحلام» المتداولة بأيدي الناس؟ هذه بعض الأسئلة التي نجيب عليها في المحاور الخمسة التالية:

١ ـ ظاهرة الحلم، المفهوم، والأصناف

الحلم ظاهرة إنسانية مميّزة وملفتة، وقد وقعت محلاً للبحث والدرس من قبل الحكماء والفلاسفة وعلماء النفس وعلماء الدين وغيرهم، وقد كُتِبَ عنها كثيراً وأُلّفت فيها العديد من المؤلّفات التي تناولت هذه الظاهرة من أكثر من زاوية، في محاولة لتفسير المنام وبيان أبعاده ودلالاته وفكّ رموزه.

المنام وعلم النفس

يعبِّر الحلم عند علماء النفس، «عن نشاط عقلي يحدث أثناء النوم ويتمثل في سلسلة من الصور والأحداث التي تظهر في صورٍ من الخيال والتي يمكن أن يكون لها معنى نفسي أو محتوى يمكن تفسيره وتأويله»، ويرى المحلّلون النفسيّون أنّ الحلم يحقّق إشباعاً رمزياً للرغبات، ومن ثَمّ فهو طريق إلى التفريغ بما يؤدّي دوراً إيجابيّاً في التوازن النفسي؛ وللحلم محتوى ظاهر من الأفكار

والخيالات والأحداث كما يذكره الشخص الحالم، كما له محتوى كامن يتكوّن من الرغبات الدفينة أو المكبوتة التي يتمّ التعبير عنها بطريقة غير مباشرة في المحتوى[1].

أنواع الحلم

للحلم أنواعٌ أو مستويات متعدّدة، فهو تارةً يكون حلماً محقِّقاً لرغبة، ويُقال: إنّ كثيراً من الأحلام لدى الأطفال تكون كذلك، فإذا وعده والده بشراء درّاجة له، فإنّه قد يرى في الحلم أنّه يركب دراجة ويلعب عليها.

وتارةً أخرى يكون محقِّقاً لحاجة بيولوجية، كحلم الشاب الذي تلحّ عليه الغريزة الجنسية، فتراه يحلم بما يشبع غريزته، وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم في قوله: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ﴾ [النور: ٥٩]، وهكذا فإنّ النائم العطشان قد يحلم بالماء أو بالبحث عن الماء.

وثالثة، يكون الحلم محافظاً على النوم، حيث تتحوّل فيه المثيرات الخارجية إلى حلم، مثلاً: من ينام ثم يجتمع أناسٌ حوله ويخوضون في بعض الأحاديث، فلكي يستطيع النائم الاستمرار بالنوم، فإنه يُدخل حديثهم في حلم يتماهى معه.

ورابعة، يكون الحلم استعادة ـ بطريقة أو بأخرى ـ لما يسيطر على المرء من هواجس أو أفكار، أو ما يشغل باله من هموم، فإذا كان المرء خائفاً من عدو أو سبع فإنّه قد يراه في منامه، كما تؤكّد ذلك التجارب، وقد أشارت بعض الروايات إلى هذا الصنف من الأحلام، ففي الحديث عن الإمام موسى بن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «**الرؤيا ثلاثة: بشرى من الله، وتحزين من الشيطان، والذي يحدّث به الإنسان نفسه، فيراه في منامه**»[2].

---

(١) عن موقع الإبداع الالكتروني.

(٢) بحار الأنوار ج ٥٨ ص ١٩١.

الرؤيا والحلم

ومن أنواع الحلم وأقسامه: الرؤيا، ولفظ «الرؤيا» وإن كان قد يأتي، ولا سيّما في كلمات اللغويين مرادفاً للحلم في المعنى، إلاّ أنّه قد شاع استخدامه في نوع خاص من الأحلام، وهي الأحلام الصادقة حتى صار اصطلاحاً في ذلك[1]، ويذهب بعضهم[2] إلى تقديم فارق آخر بينهما، وهو: أنّ الرؤيا تُطلق على ما يراه النائم من الخير والشيء الحسن، بينما الحلم يُطلق على ما يراه من الشرّ والشيء القبيح، ويمكننا القول: في تعريف الرؤيا الصادقة بأنّها التي تتعطّل فيها قوانين المكان والزمان، حيث يجتاز فيها النائم حاجز الغيب الزماني ليرى أشياءَ قبل حدوثها، أو يجتاز حاجز الغيب المكاني، فيرى أشياءَ قد وقعت في مكان بعيد عنه، ثم يتبيّن أنّ ما رآه قد وقع فعلاً، وهذا ما يشير إليه ربّما الحديث النبوي الشريف: «**إنّ الرؤيا من الله والحلم من الشيطان**»[3]، وفي حديث آخر عنه ﷺ: «**الرؤيا الصادقة جزءٌ من سبعين جزءاً من النبوة**»[4]، وعن رسول الله ﷺ أيضاً: «**لم يبقَ من النبوّة إلاّ المبشِّرات، قالوا: وما المبشِّرات؟ قال: الرؤيا الصالحة**»[5].

٢ ـ دور المنام في المعرفة الإسلامية

نقولها بكلِّ صراحة ووضوح: ليس للمنام أيُّ دور في بناء المعرفة الإسلامية في شتى حقولها ومجالاتها، تماماً كما لا دور له في أي حقل معرفي آخر، أترى

---

(١) وتجدر الإشارة إلى أنّ ثمّة فارقاً بين الرؤيا والرؤية، وذلك أنّ الرؤيا هي ما يراه الإنسان في النوم، وأمّا الرؤية فهي ما يراه في اليقظة.

(٢) قال أبو هلال العسكري في الفرق بين الحلم والرؤيا: «كلاهما ما يراه الإنسان في المنام، لكن غلبت الرؤيا على ما يراه من الخير والشيء الحسن، والحلم: ما يراه من الشر والشيء القبيح، ويؤيده الحديث: «الرؤيا من الله والحلم من الشيطان». الفروق اللغوية ص ١٩٨.

(٣) ورد هذا الحديث في كتاب التبصرة لابن بابويه، انظر: بحار الأنوار ج ٥٨ ص ١٩١، وورد في صحيح البخاري ج ٧ ص ٢٥.

(٤) الأمالي للصدوق ص ١٢٠.

(٥) صحيح البخاري ج ٨ ص ٦٩.

أنّ علماء الطب أو الفلك يعتمدون الحلم أو المنامات في اكتشاف النظريّات العلميّة أو تشخيص الأمراض أو تحديد الموضوعات ذات الصلة؟! بالتأكيد لا يفعلون ذلك[١]، كذلك هو الحال في المعارف الدينية فإنّ المنامات لا تصلح لإثبات شيء أو نفيه، وإليك التفصيل:

أ ـ علم العقيدة

فالمعتقدات الدينية لا تُبنى إلاّ على أساس العقل والوحي، ولا يمكننا أن نبرهن على عقيدة معينة أو نثبت مصداقية دين من الأديان أو مذهب من المذاهب على أساس الرؤى والمنامات، أجل لو أنّ شخصاً رأى مناماً وحصل له بموجبه اليقين في أمر عَقَدي معيّن فإنّ ذلك يصلح أن يكون معذِّراً شخصياً له عند الله، لكنّ هذا لا يعني حجّية المنام، أو كونه مصدراً للمعرفة.

ب ـ علم الفقه

والأحكام الشرعيّة لا يمكن إثباتها أو الاستدلال عليها بالأحلام، وإنّما هناك مصادر معروفة للإثبات الفقهي، ورحم الله الشيخ جعفر كاشف الغطاء، حيث إنّه وبعد أن نقل عن بعض الأخباريين أنهم استدلوا على حرمة شرب التتن (التدخين) بأحلام بعض الصالحين فإنّه ردّ عليهم بالقول: «إنّ الأحلام لا تكون شواهد الأحكام باتفاق علماء الإسلام»[٢].

---

(١) أجل يحكى أنّه كانت للأحلام في الحضارات القديمة أهميةٌ خاصة في ممارسة الطب، فقد كان هناك كهنة مختصون بالأحلام. وكان المرضى يزورون هؤلاء الكهنة والعرافين طلباً للشفاء. فقد كان الرجل المريض يدخل معبد أبوللو أو معبد اسكولابيوس ليؤدي عدة طقوس هناك، وليتطهر عن طريق التدليك والبخور، وليستلقي، وهو في حالة من النشوة، على جلد كبش ذبح قرباناً للآلهة. ثم يغلبه النعاس بعدئذ ويحلم بالعلاجات التي تشفي من مرضه، ثم يكشف عن هذه العلاجات للرجل إمّا في صورتها الطبيعية وإمّا في رموز وصور يتولى الكهنة بعد ذلك تفسيرها وفك طلاسمها. انظر: أسرار النوم من سلسلة عالم المعرفة، تأليف: ألكسندر بوربلي، ترجمة: أحمد عبد العزيز سلامة، الكويت، ١٩٩٢م.

(٢) ذكره في الحق المبين ص ٨٣.

وبالإضافة إلى كون المسألة ـ أعني عدم حجّية المنام ـ في المجالين العَقَدي والفقهيّ موضع تسالم عند علماء المسلمين، فإنّه يكفينا دليلاً على عدم حجّية المنام فيهما: عدم الدليل على الحجّية، ولو شكّ في حجّية أمر فلا يعتنى بالشك، وقد اشتهر في كلمات الأصوليين «أنّ الشكّ في الحجّية يساوق عدمها»[١]، وأضف إلى ذلك أنّه قد ورد في الحديث الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام تعليقاً على ما روي بشأن الأذان وأنّه رؤي في النوم من قبل بعض الصحابة، فقال عليه السلام: «**كذبوا فإنّ دين الله عزّ وجلّ أعزّ من أن يُرى في النوم**»[٢]، و«دين الله» شامل لكافة المفاهيم الدينيّة والمعتقدات والأحكام الشرعيّة، فهذا الدين هو أعزّ وأكرم وأشرف من أن تُرى أحكامه ومفاهيمه في النوم، وإنّما هو وحي من الله تعالى.

موضوعات الأحكام

وكما لا يصحّ اعتماد المنام في إثبات الأحكام الشرعيّة لا يصح اعتماده في إثبات موضوعات الأحكام، كإثبات النجاسة أو الطهارة، أو كريّة الماء، أو إثبات بداية الشهور الهلالية، أو غيرها من موضوعات الأحكام.

ج ـ المنام والتثقيف العام

ويستخدم الكثير من الوعّاظ المنامات مادة للتثقيف العام، كمرغِّبات ومبشِّرات، أو منذرات ومخوّفات، أو بهدف استدرار الدمعة، كما يفعل الكثير من الخطباء وقرّاء العزاء، ومع أنّ ذلك ليس مرفوضاً رفضاً باتاً ولا محرَّماً في ذاته، لكنّ اعتماد هذا الأسلوب في التثقيف العام لا يخلو من بعض السلبيّات، من أهمّها:

---

(١) انظر: دروس في علم الأصول للشهيد الصدر، الحلقة الثالثة، ص٤٦.

(٢) الكافي ج٣ ص ٤٨٢.

أولاً: إنّ الاستشهاد بالمنامات وبعد أن غدا يلامس حدّ الظاهرة المنتشرة، التي يلجأ إليها البعض ـ ربّما بسبب ضحالتهم الفكرية، أو في محاولة منهم للتهرّب من إشكاليات السند ومسؤوليّة التوثيق، ولا سيّما أنّ المنامات يتمّ حبكها بطريقة مؤثرة جداً ـ فإنّا نخشى من أنّ ذلك سيطبع ثقافتنا الإسلامية لتغدو ثقافة أحلام ومنامات، مع أنّ الاستشهاد بالقرآن الكريم والسنة الشريفة وما تضمّنا من مواعظ وحكم يغني عن المنامات والأحلام، بل هو أبلغ تأثيراً وأوقع في النفوس من الأحلام، هذا لو كانت صادقة، وإلاّ فسيقع الخطيب في محذور الكذب أيضاً.

ثانياً: إنّ المنامات التي يتمّ تداولها وسردها على المنابر المختلفة تشتمل في كثير من الأحيان على بعض المفاهيم القلقة أو القيم المنافية للمبادئ الإسلامية، أو المجانبة لبعض الأحكام الشرعيّة، كما في رؤيا ذاك اللص الذي أراد سرقة قافلة الزوار المتجهين لزيارة أبي عبد الله الحسين عليه السلام حيث غفت عيناه أثناء مرور القافلة، فرأى في المنام أنّه واقف للحساب بين يدي الله، وإذا بالمنادي ينادي بإدخاله إلى الجنة، أتدرون لماذا؟ لأنّه وأثناء مرور القافلة المذكورة وقع عليه شيء من غبار زوّار الحسين عليه السلام، فهذا منام قد يثير مشكلة عقائدية تتّصل بمسألة العدل الإلهي، كما أنّه قد يُزهِّد الإنسان في العبادة وعمل الخير ويشجّعه على ارتكاب المعاصي، إذ ما دام أنّ لغبار زوار الحسين عليه السلام مثلَ هذا التأثير العجيب يوم الحساب فلا حاجة بعدها لأيِّ عمل! ولذا نرى الشهيد مطهري قد رفض هذا المنام رفضاً قاطعاً، معتبراً أنّه من مصاديق التحريف المعنوي للثورة الحسينية[١].

---

(١) الملحمة الحسينية ج٣ ص٢٤١.

د ـ وسائل الإثبات القضائي

ومن المجالات التي لا يجوز اعتماد المنام فيها: المجال القضائي، فلا يجوز إصدار الأحكام أو اتهام الشهود أو تبرئة المتهمين على أساس الرؤى والأحلام، فالقاضي ملزم باعتماد المنهج النبوي الشريف في القضاء، طبقاً لما ورد عنه ﷺ «**إنما أحكم بينكم بالأَيْمان والبيّنات**»[١]، فإذا قُتل شخص ولم يُعرف قاتله، إلاّ أنّ ابنه ـ مثلاً ـ رآه في المنام وهو يخبره بأنّ فلاناً هو الذي قتلني، فلا يجوز له ولا للقاضي التعويل على هذا المنام وترتيب الأثر عليه شرعاً، حتى لو كان الرائي هو القاضي نفسه، وحتى لو تكرّرت رؤية المنام لأكثر من مرة.

وهكذا لا يجوز لك اتهام الآخرين على أساس المنام، فلو سُرِقَ لك متاع، ورأيت في المنام مَنْ يُخبرك أنّ فلاناً هو السارق فلا يجوز لك اتهامه ورميه بالسرقة، وهكذا لا يجوز للزوج رمي زوجته بالخيانة الزوجيّة، استناداً إلى أنّه رآها هو أو غيره في المنام وهي تخونه.

هـ ـ إثبات النسب

ولا يمكن الاعتماد على الأحلام في إثبات النسب، فإذا رأى رجل في المنام أنّه يُسلّم على السيدة الزهراء عليها السلام ـ مثلاً ـ فلا يمكنه أن يستنتج من ذلك أنّه «سيّد» ومن نسل رسول الله ﷺ، وهكذا لو رأت المرأة أنّها تسلّم على رسول الله ﷺ، فلا يجوز لها أن تستنتج أنّها من نسل النبيّ ﷺ، وتُرتِّب على ذلك أثراً عمليّاً لجهة بعض الأحكام التي تختصّ بالمرأة الهاشمية[٢]، لأنّ وسائل إثبات النّسب معروفة، والمنام ليس منها حتى لو أفاد اليقين، ويكفي دليلاً على عدم

---

(١) الكافي ج ٧ ص ٤١٤.

(٢) وإن كان تمايز بني هاشم وذرية النبيّ ﷺ ببعض الأحكام الشرعيّة، ومنها تأخر سنّ الياس عند المرأة الهاشمية إلى الستين عاماً هو موضع تأمل وإشكال كما سيأتي في المفردة الخامسة.

الحجّية في هذا المقام فَقْدُ الدليل على الحجّية، تماماً كما أنّ علم الرمل أو الجفر أو نحوها من العلوم الغريبة ليست حُجّة في هذه المجالات.

و ـ بناء المقامات الدينية

وهكذا لا يمكن الاستناد إلى الأحلام والمنامات في بناء المقامات الدينية، فإذا رأى أحد المسلمين في المنام أنّ ثمّة نبيّاً من الأنبياء عليهم السلام مدفونٌ في مكان معيّن، فلا حجّية لهذا المنام شرعاً في تبرير زيارة هذا القبر أو عمارة مشهد لصاحبه، باعتباره قبر نبيّ، وهكذا لو رأينا في المنام صحابيّاً أو وليّاً ممّن لم يُعرف مكان دفنه، فأخبرنا أنّه مدفون في المكان الفلانيّ، فلا يجوز التعويل على المنام، هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض المقامات الدينيّة القائمة في بعض البلدان الإسلامية قد تمّ بناؤها على أساس المنامات، كما ذكرنا ذلك في محل آخر[1].

ز ـ إثبات الحقائق التاريخية

لا يخفى أنّ للأحداث التاريخية وسائل خاصة لإثباتها أو نفيها ومنهجاً خاصّاً للتعرّف عليها، والمنام ليس من هذه الوسائل، فعندما يقع البحث عن أنّ هذا الأمر التاريخي أو ذاك قد وقع على عهد الرسول صلى الله عليه وآله أو الإمام علي عليه السلام أو السيدة الزهراء عليها السلام أو غيرهم أو أنّه لم يقع، فعلينا الرجوع إلى المصادر التاريخية، أما إذا رأى أحدهم مناماً يخبره بوقوع هذه الحادثة أو تلك، فلا قيمة لهذا المنام في الإثبات أو النفي ولا يعوّل عليه إطلاقاً، هذا فضلاً عن أن يستخدم البعض المنام بهدف ثني العزائم عن تحقيق تراثنا وتاريخنا، كما هو الحال في المنام الذي يردّده بعض قراء العزاء عن أنّ عالماً من العلماء همّ ـ ذات مرّة ـ بتحقيق يوم وفاة الزهراء عليها السلام الذي اختلفت فيه الأقوال[2]، فجاءته الزهراء عليها السلام في

---

(١) راجع ما ذكرنا في كتاب: المقامات الدينيّة ـ المشروعيّة الأهداف الضوابط.

(٢) الأقوال في وفاة السيدة الزهراء عليها السلام عديدة، يقول السيد محسن الأمين رحمه الله: «توفيت في الثالث من جمادي

المنام، وقالت له: «يا فلان، هل استكثرت أن يبكي المؤمنون على مصيبتي في ثلاثة أيام!» فانصرَف عمّا عزم عليه!

ح ـ المنام والتنبّؤ بالمغيّبات

وهل يجوز اعتماد المنام في التنبّؤ بالمغيّبات والتعرّف على حوادث المستقبل؟

والجواب هو بالنفي حتى لو كانت بعض المنامات صادقة وصائبة، لأنّ الإصابة ليست مطّردة، والإصابة مرّة لا تعني الإصابة مرّة أخرى، والغيب لا يعلمه إلاّ الله تعالى، أو مَنْ ارتضاه من رسول، قال الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨]، ومن هنا فما يعتقده البعض من أنّ هذا العصر هو عصر ظهور الإمام المهدي، استناداً إلى رؤيا عالم أو مؤمن رأى فيها الإمام عليه السلام وأخبره بذلك هو كلام لا يمكن التعويل عليه.

ط ـ ترتيب الآثار العمليّة

ليس هناك ما يُلزم الإنسان شرعاً بأن يرتّب أثراً عملياً على المنام، فلو رأى في المنام أمراً مزعجاً وكان ناوياً للسفر ـ مثلاً ـ فليس عليه الامتناع عن السفر، بل له أن يسافر دون أن يبالي بالمنام، ويمكنه أن يدفع الوحشة النفسيّة عنه بالصدقة، وله أيضاً أن يؤخّر السفر إلى وقتٍ آخر، لكن لا من منطلق حجّية المنام، وشريطة أن نحاذر من أن يتحوّل هذا الأمر ـ وهو ترك السفر أو غيره من الأعمال تعويلاً على المنام ـ إلى سلوك دائم، بما قد يُربك حياة الإنسان.

الآخرة سنة إحدى عشرة من الهجرة على المشهور بين أصحابنا، وهو المروي عن الصادق عليه السلام، وروى أنّها توفيت لعشر بقين من جمادي الآخرة، وقيل: لثلاث عشرة ليلة خلت من ربيع الآخر ليلة الأحد، وعن ابن عباس: في الحادي والعشرين من رجب، وقال المدائني والواقدي وابن عبد البر في الاستيعاب: توفيت ليلة الثلاثاء لثلاث خلون من شهر رمضان، وروى الحاكم في المستدرك أنّها توفيت لثلاثٍ خلون من شهر رمضان». انظر: أعيان الشيعة ج ١ ص ٣١٩.

وربّما يأتيك بعض الأشخاص ويقصّ عليك مناماً مفاده: أنّه رأى أباه أو أخاه يُعذَّب في النار، أو لاح له على وجهه علامات التعب أو عدم الارتياح، وقد يسأله الرائي للمنام: لماذا أنت كذلك؟ فيقول له مجيباً: إنني أُعذَّب، أو يُشدّد عليّ في الحساب، لأنني مدين لفلان، أو لأنّي لم أصلّ جيداً، أو لأنّي لم أحجّ، ففي مثل هذه الحالة ربّما يَحسُن بالإنسان أن يصلّي عن والده الميّت أو يحجّ عنه، أو يسأل ويستفسر عمّا إذا كانت ذمّة والده مشغولة لأحدٍ من الناس، وهذا من مصاديق صلة الأرحام المطلوبة حتى بعد الموت، ولكن هل يجب عليه شرعاً ذلك؟ الجواب: كلا، فلا يجب عليه أن يدفع لفلان مالاً، ولا أن يصوم أو يحجّ عنه.

٣ـ المنامات المبشِّرات

هل يعني ما تقدّم أنّ المنام لا قيمة له على الإطلاق في ميزان الشرع والدين؟

والجواب: إنّه وخارج المجالات المشار إليها والتي ذكرنا أنّه لا مجال للتعويل على المنام فيها، فإنّ للمنام جملةً من الفوائد الدينية، ومن أهمها:

١ـ أنّه يمكن اعتباره آيةً على عظيم قدرة الخالق ومؤشراً قوياً على تأكيد مبدأ الغيب، إذ كيف لنا أن نفسِّر ما يراه النائم من أحداث أو يشاهده من صور بعيدة عن ناظريه ولم يكن على معرفة بها، ومن ثم تأتي الأيام وتُثبت أنّ رؤياه مطابقة للواقع؟ أليس هذا مؤشّراً على أنّ ثمّة عالماً آخر يتجاوز عالم الحسّ والمادة المألوف لنا؟ وأنّ على الإنسان أن لا يبادر إلى إنكار كلّ ما لم تره عيناه أو تسمعه أذناه أو تلمسه يداه؟.

٢ـ وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ المنام يمكن أن يكون بشارة للإنسان المؤمن، وهذا ما أشارت إليه الأحاديث، ففي الخبر الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الرؤيا على ثلاثة وجوه: بشارة من الله للمؤمن، وتحذير من الشيطان، وأضغاث أحلام**»[١].

(١) الكافي ج٨ ص ٩١.

وروي عن رسول الله ﷺ من طرق أهل السّنة أنّه قال: «**الرؤيا ثلاث: فبشرى من الله، وحديث النفس، وتخويف من الشيطان، فإذا رأى أحدكم رؤيا تعجبه فليقصّها إن شاء، وإن رأى شيئاً يكرهه فلا يقصّه على أحد وليقم ويصلي**»[1].

وفي حديث آخر عنه ﷺ قال: «**إنّ الرؤيا ثلاث: منها أهاويل من الشيطان ليحزن ابن آدم، ومنها ما يهمّ به الرجل في يقظته فيراه في منامه، ومنها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوّة**»[2].

وخلاصة القول: إنّ أحد أنواع الرؤيا ـ وفقاً لهذه الأحاديث ـ هي البشرى من الله، وذلك بأن يبشره الله من خلالها بمستقبل أُخروي طيب، أو مستقبل ديني جيد، إن بالنسبة إليه أو بالنسبة إلى أحد أبنائه أو غيرهم.

إلاّ أنّه يواجهنا هنا ـ غالباً ـ مشكلة صعبة، وهي مشكلة التمييز بين هذه الأنواع، فإذا رأى المسلم في منامه مَن يبشّره بأنّه من أهل النجاة وأنّه سيكون بجوار الرسل والأولياء في جنّات النعيم، فقد تكون رؤياه هذه بشرى حقيقيّة من الله، إلاّ أنّ الجزم بذلك والركون إليه غير سليم، إذ ما الذي يمنع أن يكون هذا المنام مجرّد وسوسة شيطانيّة تهدف إلى إغراء الإنسان، وإيقاعه في العُجْب أو الكِبْر، أو لإيهامه أنّه صاحب مكانة دينيّة مرموقة، فتضعف همّته عن العمل الصالح ويتوانى عن فعل الخير، ويستخفّ ببعض الذنوب؟ إنّه لا يمنع مانع من ذلك، ما دام أنّ للشيطان نوعاً من السبيل على الإنسان وله القدرة على أن يوسوس له في اليقظة والنوم، كما يُستفاد من الروايات المتقدّمة.

---

(١) سنن ابن ماجة ج٢ ص ١٢٨٥.

(٢) م. ن.

الرؤيا الصادقة

ولهذا ينبغي للإنسان أن يبقى على حذر في أمر الرؤيا وأن لا يركن إليها، إلاّ إذا صدّقها الواقع، كما لو رأى في المنام أنّ ثمّة كنزاً مدفونٌ في مكان ما، فذهب وحفر الأرض وعثر على الكنز بالفعل، فهذا منام صادق، وهو توفيق من الله ورزق ساقه إلى عبده، ومثله لو رأى الرجل العقيمُ (الذي لا ينجب) في منامه عبداً صالحاً يبشّره بأنّه سوف يُولَد له ولد ذكر أو أنثى، ومن ثمّ يجري الأمر على طبق ما أُخبر في المنام، وهكذا لو رأت الأم أنّ ابنها المفقود منذ زمن آتٍ إليها بعد أيام ومن ثمّ تَصْدُقُ الرؤيا، أو يرى المريض الميؤوس من شفائه ولياً من الأولياء يخبره بأنّه سوف يشفى ويعيش عمراً طويلاً، وبالفعل تجري الأمور على طبق الرؤيا[1]، فهذه الرؤى الصادقة موجودة ولا ينكرها أحد، ولعلّني لست مبالغاً إذا صنّفتها في دائرة الألطاف الإلهية ببعض العباد والتي يُظهر الله فيها قدرته ولطفه، ويُريهم أنّ ثمّة عالَماً آخر وقدرة أخرى هي فوق قدرتهم وطاقتهم، حتى لا تجتاحهم المادة، فينكرون وجود هذا العالَم الغيبيّ، ويغفلون عن قدرته تعالى وألطافه.

٤ ـ رؤيا الأنبياء وحي

ما تقدّم من كلام عن نفي أي دور للرؤيا في بناء الثقافة الإسلامية إنّما هو بالنسبة لرؤيا الأشخاص العاديين، لكن ماذا عن رؤيا الأنبياء؟

من المهم في البدءأن نشير إلى أنّ رؤيا الأنبياء، تنطبق على معنيين:

(١) لعلّ من هذا القبيل: رؤيا الحرّ العاملي عندما كان مريضاً في بلدة مشغرة في جبل عامل وهو طفل صغير، وقد آيس أهله من شفائه وتهيّأوا للتعزية، وإذ به يرى النبيّ ﷺ والأئمة الأثني عشر عليهم السلام في منامه، فيُسلم عليهم ويصافحهم واحداً تلو الآخر، ولمّا صافح الإمام المهدي عليه السلام بكى وقال له: يا مولاي إني أخاف أن أموت في هذا المرض ولم أقضِ وطري من العلم والعمل، فقال عليه السلام: لا تخف، فإنّ الله يشفيك وتعمر طويلاً ومن ثمّ سقاه من قدح كان في يده، وبالفعل عمّر الشيخ الحرّ طويلاً ونفع الله به الإسلام والمسلمين، انظر: الحرّ العاملي موسوعة الحديث والفقه والأدب ص ٢١.

الأول: أن يرى النبيّ ﷺ نفسه شيئاً في المنام، فهل يكون منامُه حجّة ووحياً إلهيّاً، أم أنّ منامه كمنامنا نحن عندما نرى شيئاً؟

الثاني: أن نرى نحن النبيّ ﷺ أو الإمامَ عليه السلام فاعلاً لشيءٍ أو آمراً بشيءٍ أو ناهياً عن شيء.

أما فيما يتصل بالمعنى الأول، فنقول إزاءه: إذا كانت الرؤيا الصادقة للمؤمن العادي جزءاً من سبعين جزءاً من النبوّة، فما بالك بما إذا كان الرائي نبيّاً من الأنبياء؟! فإنّ رؤياه ـ بكلِّ تأكيد ـ هي نبوءة صادقة، وبذلك فإنّها تختلف عن رؤيانا تمام الاختلاف، ومن هنا كان المعروف عند المسلمين أنّ رؤيا النبيّ ﷺ هي وحي، لأنّ الله تعالى يوحي للنبي ﷺ من خلال عدة طرق، إما التكليم بالواسطة، أو التكليم المباشر، أو من خلال إرسال الرسول الخاص وهو المَلَك، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١].

ومن جملة طرق الإيحاء إلى النبيّ عليه السلام أيضاً: الرؤيا، كما في رؤيا نبي الله إبراهيم عليه السلام أنه يذبح ولده إسماعيل عليه السلام، فإنّ ذلك كان وحياً إلهياً، ولذا بادر إبراهيم الخليل عليه السلام إلى امتثاله، وسلّم إسماعيل عليه السلام لذلك، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى الْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ اللَّهُ مِنَ الصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى الْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الصافات: ١٠٢ ـ ١٠٥]، وفي الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: «رؤيا الأنبياء وحي»[1]، وعليه فلا تقاس رؤيا الأنبياء برؤيا سواهم، لأنّ رؤيا النبيّ عليه السلام أو الإمام عليه السلام هي رؤيا صادقة، ولا مجال لدخول الشيطان فيها.

---

(١) الأمالي للشيخ الطوسي ص ٣٣٨.

رؤيانا للنبي ﷺ أو الإمام عليه السلام

أما المعنى الثاني وهو رؤيانا للنبي عليه السلام أو الإمام عليه السلام وهو على حال معينة، فهل هذه الرؤيا تكون صادقة دائماً، وإذا أمرنا النبيّ أو الإمام عليه السلام فيها بشيء يكون أمرُه واجب الاتباع ولا تجوز مخالفته؟

ربّما يُقال: نعم هي رؤيا صادقة، وكذلك هي حجّة، وذلك لما ورد في الحديث المرويّ من طرق الفريقين عن رسول الله ﷺ: «**مَنْ رآني فقد رآني، فإنّ الشيطان لا ينبغي له أن يتمثَّل بمثلي**»[1]، ورواه الشيخ الصدوق في «العيون» و «من لا يحضره الفقيه» ووردت فيه زيادة وهي: «**أن يتمثّل بصورتي وصورة أحد من أوصيائي**».

وقد رمى السيد المرتضى هذا الحديث بالضعف قائلاً: «هذا خبرٌ واحدٌ ضعيفٌ من أضعف أخبار الآحاد ولا معوّل على مثل ذلك»[2].

إلاّ أنّنا نلاحظ على كلامه: بأنّ الخبر بعد كونه مرويّاً من طرق الفريقين، بأسانيد متضافرة فإنّه يمكن حصول الوثوق به.

ولكن مع ذلك، فإن هذا الحديث لا ينفع في المجال المعرفي لإثبات حجّية المنام، لعدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ هذا الحديث لا ينفع شيئاً إلاّ أولئك الذين عايشوا المعصوم وعرفوه ورأوه رأي العين، دون من لم يره ولم يعرف صورته، والوجه في ذلك أنّ قوله ﷺ: «من رآنا» لا ينطبق إلاّ على من عرف صورة النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام ليستطيع أن يقول بعد ذلك: «أنا رأيت النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام في النوم»، وأمّا الصور التي نراها في المنام نحن الذين لم نرَ المعصوم عليه السلام ولم

---

(١) مسند أحمد ج١ ص ٦٢٠.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ج٢ ص ١٣.

نعرف ملامحه وصورته ويُخيّل إلينا أنّ الذي نراه هو المعصوم عليه السلام فلا تخولنا الجـزم بصحـة الرؤيا، إذ ما الذي يدرينا أنّ من رأيناه هو المعصوم حقاً، وأنّه النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام مع أننا لا نعرفه ولا نعرف صورته الحقيقيّة؟

ربما يُقال: إنّ ثمّة صوراً منتشرة للنبي صلى الله عليه وآله في بعض الأوساط، أو لأمير المؤمنين عليه السلام أو للحسنين عليهما السلام ويتداولها بعض المسلمين فيمكن القياس عليها؟

فإنّنا نجيب: هذه صور لا أساس لها من الصحة، ولم تثبت صدقيّتها، ولا يبعد أن يكون العمل التجاري هو الذي يقف خلفها، وبالتالي فلا يمكن اتخاذها مقياساً للتأكد من صدقيّة المنام.

أجل، لو أنّ المنام الذي رُؤي فيه النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام اقترن بعلامة واضحة أو أمارة صادقة يستحيل معها أن يكون المرئي في المنام هو شخص آخر غير المعصوم، كما لو أُخبر الرائي بأمرٍ انطوت عليه سريرته ولا يعلمه أحدٌ إلاّ الله تعالى، أو بشّره بأمرٍ سيحدث معه في المستقبل، ومع مرور الوقت حصل الأمر طبقاً لما أخبر به المنام، إنّه في مثل هذه الحالات لا مفرّ من الالتزام بصدق المنام وأنّ المرئي هو نفس من اعتقده الرائي من النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام.

الملاحظة الثانية: إنّ رؤيا النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام حتى على فرض ثبوت أنّه النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام إذا تضمنت حكماً شرعياً أو عقدياً فلا يمكن التعويل عليها، لأنه قد ثبت بالدليل القاطع أنّ دين الله لا يُرى في المنام ولا يمكن إثباته إلا بمصادر الاستنباط المعروفة، دون العلوم الخفيّة، كعلم الجفر أو التنجيم، وهكذا المنام، وقد مرّ في الخبر الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إنّ دين الله عزّ وجلّ أعزّ من أن يُرى في النوم**».

إلى غير ذلك من الملاحظات التي سُجّلت على هذا الحديث، وقد تناولناها

بالبحث في كتابنا: «في فقه السلامة الصحيّة.. التدخين نموذجاً»، وذكرنا هناك العديد من الوجوه التي تمنع من الاستدلال بهذا الحديث على حجّية قول المعصوم إذا رؤيَ في المنام آمراً بشيء أو ناهياً عنه أو فاعلاً له أو تاركاً له..

٥ ـ تعبير الرؤيا

ومن الأبحاث المهمة في المقام: مبحث تعبير الرؤيا وتأويلها[١]، أو تفسير المنام وفكّ رموزه، لأنّ المنامات والأحلام قد لا تكون واضحة وجليّة، وإنّما تحتاج إلى تفسير وتعبير، فهل من طريق إلى تعبير الرؤيا والمنام؟

والجواب: إنّ الإمكان أمر لا شكّ فيه، وإنّما الكلام هو في صدقيّة التعبير وإصابته، وفي حجّيته شرعاً، وما يمكننا قوله في هذا المجال هو أنّ تعبير الرؤيا على فرض أنّه «علم» ويمتلك ضوابط العلم وأسسه القابلة للدرس والتعليم، ونتائجه المورِّثة لليقين، فإنّه يظلّ «علماً» خاصاً لا يمتلك معظم الناس مفاتيحه، ولا سيّما أنّ صدقية التعبير تتوقف على تحقّق شروط عديدة، ومنها ما يتّصل بالرؤيا نفسها وما يكون خاضعاً للتعبير وما لا يكون كذلك، ومنها ما يتصل بالمعبّر نفسه ومعرفته بضوابط التعبير وشروطه وظروفه.

يوسف ومعجزة تأويل الأحاديث

أجل إنّ بعض الأنبياء عليهم السلام كانوا يمتلكون مثل هذا العلم، فهذا نبيّ الله يوسف عليه السلام قد تميّز بقدرته الاستثنائية على تعبير الرؤيا وتأويل الأحاديث، ولكنّه لم يكتسب ذلك اكتساباً، وإنّما كان ذلك إلهاماً من الله تعالى وتعليماً منه لنبيّه عليه السلام، قال تعالى حاكياً عن لسان يعقوب عليه السلام: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجۡتَبِيكَ رَبُّكَ

(١) يُفرّق بين التعبير والتأويل بأنّ التعبير هو التفسير، فمعنى تعبير الرؤيا هو تفسيرها، بينما التأويل هو أعمق من مجرّد التفسير، فهو تفسير بالمآل، أي بما يؤول ويرجع إليه الكلام، وربّما يظهر من بعض اللغويين أنّهما بمعنى واحد، انظر: لسان العرب ج١ ص٢٦٤، وج٩ ص١٦.

وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾ [يوسف: ٦]، والملفت أنّ هذا المعنى ـ وهو إسناد علم تعبير الرؤيا الذي كان يمتلكه يوسف عليه السلام إلى الله وإلهامه ـ قد جاء في ثلاثة موارد في سورة يوسف، منها: المورد السابق، والمورد الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾ [يوسف: ٢١]، والمورد الثالث: ما جاء في ختام السورة ﴿ رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾ [يوسف: ١٠١].

فيوسف الصدّيق عليه السلام ـ إذاً ـ قد امتلك علم تعبير الرؤيا وتأويلها، ولكن من خلال تعليم الله له ذلك، ولعلّ ذلك قد كان معجزةً ليوسف عليه السلام، إذ لم نجد له معجزة ظاهرة أخرى غير تعبير الرؤيا، وربّما نستوحي من قوله تعالى: ﴿ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾ [يوسف: ٦] أنّ هذا الأمر يحتاج إلى تعليم إلهي، وأنّه لا يُكتسب بغير ذلك، وإذا ناله أحد بالاكتساب والتجربة، فإنّه قد لا يكون مأموناً من الخطأ والاشتباه، كما سوف نبيّن لاحقاً.

ثلاثة منامات في حياة يوسف الصدّيق عليه السلام

وعند التأمّل في سورة يوسف نجد أنّ هناك ثلاثة منامات تتّصل بيوسف الصدّيق شكّلت منعطفات أساسية في حياته عليه السلام وهي:

الرؤيا الأولى: وهي رؤيا شخصية تتّصل بيوسف نفسه وبمستقبله، حيث رأى في صغره أحد عشر كوكباً والشمس والقمر ساجدين له، قال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ ﴾ [يوسف: ٤]، وقد أحسّ والده يعقوب عليه السلام بأهميّة هذه الرؤيا ودلالتها على المكانة العالية التي سيتبوّأها ابنه يوسف، فخاف عليه من حسد إخوته وكيدهم، لذا نصحه قائلاً: ﴿ قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ [يوسف: ٥] وقد تحقّقت

هذه الرؤيا بعد عشرات السنين عندما جاء والدي يوسف وإخوته إليه، ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَـٰٓأَبَتِ هَـٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَـٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ﴾ [يوسف: ١٠٠]

الرؤيا الثانية: رؤيا صاحبَي السجن، قال تعالى: ﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِ ۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا ۖ وَقَالَ ٱلْـَٔاخَرُ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِى خُبْزًا تَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِنْهُ ۖ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ ۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ۚ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِى رَبِّىٓ ۚ إِنِّى تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ كَـٰفِرُونَ ﴿٣٧﴾ يَـٰصَـٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسْقِى رَبَّهُۥ خَمْرًا ۖ وَأَمَّا ٱلْـَٔاخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِن رَّأْسِهِۦ ۚ قُضِىَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِى فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴿٤١﴾ ﴾ [يوسف ٣٦ـ٤١]، وتعبير رؤيا هذين الشخصين هو الذي مهّد لخروج يوسف عليه السلام من السجن، وذلك لأنّه بعد أن رأى الملك منامه المعروف الآتي وعجز المعبّرون عن تأويله، هنا تذكّر بعض أعوان الملك ـ وهو الذي كان سابقاً مع يوسف في السجن ـ يوسف وأنّه كان قد أوّل له رؤياه بـ «أنّه يسقي ربّه خمراً» بالخروج من السجن والنجاة، فقال للملك: إنّ هناك من يمتلك قدرة على تأويل رؤياك هذه، ألا وهو يوسف، ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ ﴾ [يوسف ٤٥].

الرؤيا الثالثة: رؤيا الملك المشار إليها، قال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّىٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَـٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَـٰتٍ ۖ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَـٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴾ [يوسف: ٤٣]، وهذه الرؤيا هي التي حيّرت المعبّرين وتاهوا في تفسيرها ولم يهتدوا إلى تأويلها، فاستقرّ رأيهم على أنّها أضغاث أحلام وغير قابلة للتعبير، قال تعالى: ﴿ قَالُوٓاْ أَضْغَـٰثُ أَحْلَـٰمٍ ۖ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَـٰمِ بِعَـٰلِمِينَ ﴾ [يوسف: ٤٤]، ولكن يوسف عليه السلام بما آتاه الله من علم استطاع تأويلها وذلك على النحو التالي: ﴿ قَالَ

تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾ [يوسف: ٤٧ ـ ٤٩] وتعبيرهذه الرؤيا هو الذي أوصل يوسف الصديق إلى سدّة الحكم وقرّبه من الملك، ﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِي بِهِۦٓ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي ۖ فَلَمَّا كَلَّمَهُۥ قَالَ إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ﴾ [يوسف: ٥٤].

حجّية تعبير الرؤيا

هذا فيما يتصل بالأنبياء وقدرتهم على تعبير الرؤيا، أمّا غير الأنبياء والمعصومين، فهل يمتلك أحد منهم معرفة تعبير الرؤيا وتفسيرها، فيكون تعبيره مصيباً؟

أقول: قد يمتلك بعض الناس بصيرة خاصة تؤهله لمعرفة الكثير من أسرار المنامات، وتزيده التجربة في هذا المجال قدرة على التأويل، بيد أنّ مشكلة التعبير عند غير المعصوم تكمن في أمرين:

أولاً: في أنّ تعبير الرؤيا يعتمد على الحدس والتخمين، صحيح أنّ الخبرة تلعب دوراً في هذا المجال، ما يسمح بالتعرّف على فكّ رموز المنام والتعرّف على دلالاته من خلال مقارنات معيّنة ومناسبات خفيّة وإشارات رمزيّة، ولكن مع ذلك فإنّ «التعبير» لا يمتلك حجّية شرعيّة، فيما لو كان المنام ذا صلة بأمر شرعي، لما قلناه من أنّ التعبير لا يفيد اليقين والعلم، وإنّما هو محفوف دائماً بالحدس والتخمين، إما لأنّ المُعبِّر لم يستطع فكّ رموز الرؤيا، وإما لأنّ صاحب الرؤيا لم يَرْوِها لنا بشكلٍ دقيق، إذ غالباً ما تغيب بعض تفاصيل المنام عن أذهاننا، ومع ظنّية التعبير فمن الطبيعي أن لا يكون التعبير حُجّة، وقد أرشدنا الله في كتابه الكريم إلى عدم حجّية الظنّ ونهانا عن اتباعه، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦]، ولذا فكما أنّ المنام ليس حُجّة شرعاً فكذلك تعبيره،

أما قضيّة يوسف فكانت قضية علم علّمه الله إياه، ومن يُعلِّمُه الله فلن يخطئ بل إنّه سوف يصيب الواقع، فهل هناك أشخاص كيوسف يستطيعون أن يزعموا أنّهم يمتلكون علم تعبير الرؤيا وتحديد المنام الصادق من أضغاث الأحلام؟ ليس هناك سوى الأنبياء والمعصومين عليهم السلام يمكن أن يدّعوا ذلك، هذا مع العلم بأنّ هذا العلم ليس شرطاً في النبوّة، كما أنّ معرفة علم الفلك ـ كما يرى بعض الأعلام ـ ليس شرطاً فيها.

يقول الشيخ المفيد رحمه الله: «..ليس من شرط الأنبياء عليهم السلام أن يحيطوا بكلّ علم، ولا أن يقفوا باطن كلّ ظاهر، وقد كان نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله أفضل النبيّين وأعلم المرسلين، ولم يكن محيطاً بعلم النجوم، ولا متعرّضاً لذلك، ولا يتأتى منه قول الشعر ولا ينبغي له، وكان أمّياً بنص التنزيل، ولم يتعاطَ معرفة الصنائع، ولما أراد المدينة استأجر دليلاً على سنن الطريق، وكان يسأل الأخبار، ويخفى عليه منها ما لم يأتِ به إليه صادق من الناس..»[1]

ثانياً: والمشكلة الأخرى التي نواجهها في تعبير الرؤيا والتي تحُول دون أخذ التعبير أخذ المسلمات، هي ـ بالإضافة إلى ظنيّة التعبير والتأويل ـ عدم القدرة على الفصل بين ما هو من مصاديق الرؤيا الصادقة وبين ما كان من أضغاث الأحلام أو ما كان من وساوس الشيطان، فهذا أمر قد لا يستطيع المُعبِّر ـ إلاّ إذا كان معصوماً ـ أن يبتَّ فيه ويميّز بين هذه الأصناف، وفي بعض الروايات أنّ رجلاً قصّ رؤيا معيّنة على الإمام الرضا عليه السلام فقال له عليه السلام: «**إن صدقت رؤياك يخرج رجل**..»[2]، وقوله: «إن صدقت رؤياك» يُراد به إذا لم تكن من أضغاث الأحلام.

ولأجل ما قلناه من ظنيّة تفسير الأحلام وعدم قدرة أحد ـ غالباً على التميز

---

(١) انظر: المسائل العكبرية، ج٦ ص٣٤ من مصنفات المفيد.

(٢) بحار الأنوار ج ٦١ ص ١٦٠.

بين الصادق والكاذب، فلا يجوز للمعبِّر أن يجزم في تأويله وتفسيره للمنامات، وربّما لأجل ذلك أيضاً لم نجد تخصّصاً إسلامياً في المعاهد الدينية باسم تعبير الرؤيا، كما لدينا تخصّص في تفسير القرآن أو الفقه أو العقائد أو ما إلى ذلك.

تعبير الرؤيا في الروايات

وقد يقال: إنّه يمكننا التعرّف على قواعد تفسير الرؤيا وتعبيرها من خلال ما جاء في الروايات معطوفة على ما ورد في القرآن الكريم في قصّة يوسف، فالروايات الواردة عن النبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام في تعبير الرؤيا تصلح ليس فقط لإثبات شرعيّة التعبير وإنّما تصلح لإعطائنا منهجاً عاماً وخطّاً واضحاً لعملية التعبير وضوابطه وشروطه، ولكنّنا نعلّق على ذلك:

أولاً: إنّ القرآن الكريم لا يُسعفنا في تقديم منهج في تعبير الرؤيا، لأنّ ما ورد في هذا الشأن هو بعض الآيات الشريفة الواردة في بعض الموضوعات الخاصة التي قد تشير إلى بعض الملامح الخاصة والجزئية ولكنّها بالتأكيد لا تتضمّن منهجاً متكاملاً في هذا الصدد. وأمّا بالنسبة إلى الروايات فهي متوفّرة، لكن لا بدّ من إخضاعها للمنهج العلمي في قبول الخبر، أي إنّه من الضروريّ أن يتمّ بادئ ذي بدء التوثّق من أسانيدها، لعدم حجّية الخبر الذي رواه الضعفاء أو المجاهيل، ولا مجال للتسامح في أدلّة السنن، لعدم تماميّة القاعدة في نفسها، فضلاً عن أنّ مضمون الرؤيا قد يتصل ببعض القضايا العقدية والشرعيّة، مما لا يمكن التساهل بشأنه حتى عند القائلين بقاعدة التسامح.

وإنّ واحداً من معايير تقويم صحة الروايات في هذا المقام هو ملاحظة انطباقها على الواقع، فإذا كان تعبير الرؤيا الوارد في الرواية مخالفاً للواقع فهذا دليل عدم صدق الرواية وتعبيرها، وكما قلنا سابقاً إنّ الميزان في تمييز الرؤيا الصادقة من الكاذبة إنّما هو انطباقها على الواقع، كذلك نقول هنا إزاء الروايات الواردة في تعبير الرؤيا.

ثانياً: إنّ من الضروري أن يصار إلى فرز الروايات الواردة في تفسير الرؤيا وتعبيرها، وبالتأمل في هذه الروايات نجد أنّها على أصناف:

الصنف الأول: روايات تتحدّث عن رؤيا النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام لأمر من الأمور أو لحدثٍ معين، وهذا الصنف من الروايات لو كان مستجمعاً لشروط حجّية الخبر لا يجدي نفعاً في مقام التعرّف على قواعد تعبير الرؤيا، والوجه في ذلك: إنّنا قد عرفنا أنّ رؤيا النبيّ هي وحي إلهي، فلا تُقاس برؤيا غيره، كما في رؤياه ﷺ أنّ بعض بني أمية يصعدون على منبره ويُضلّون الناس ويردونهم القهقرى، وقد رؤي النبيّ ﷺ بعد هذه الرؤيا حزيناً! فلمّا سُئل عن سبب حزنه حكى لهم قصة المنام، وقيل: إنّه إثر ذلك نزل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِى ٱلْقُرْءَانِ﴾ [الإسراء: ٦٠][1].

الصنف الثاني: روايات واردة في بيان حقيقة المنام[2]، أو بيان أقسامه وأنواعه[3] أو بيان صفات المُعبِّر للرؤيا[4] أو بيان علامات الرؤيا الصادقة[5] وفرقها عن الكاذبة، وهذا الصنف من الروايات مهمّ، ويمكن أن يُستلهم منه بعض ضوابط تعبير الرؤيا.

---

(١) انظر: الروايات حول ذلك في البحار ج١٦ ص ١٦٨ـ١٦٩.

(٢) راجع البحار ج ١٦ ص ١٥٨، فقد روى الصدوق في المجالس (وهو كتاب الأمالي) بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: سألت رسول الله ﷺ عن الرجل ينام فيرى الرؤيا، فربما كانت حقاً وربّما كانت باطلاً؟ فقال رسول الله ﷺ: «يا علي، ما من عبدٍ ينام إلاّ عرج بروحه إلى رب العالمين، فما رأى عند رب العالمين فهو حق، ثم إذا أمر الله العزيز الجبار بردّ روحه إلى جسده فصارت الروح بين السماء والأرض فما رأته فهو أضغاث أحلام» (الأمالي ص ٢٠٩).

(٣) من قبيل ما مرّ عن الصادق عليه السلام: «الرؤيا على ثلاثة وجوه: بشارة من الله للمؤمن، وتحذير من الشيطان، وأضغاث أحلام».

(٤) من قبيل ما روي عن رسول الله ﷺ: «الرؤيا لا تُقَصُّ إلاّ على مؤمن خلا من الحسد والبغي».

(٥) من قبيل ما رواه في روضة الكافي عن الصادق عليه السلام: «... أما الكاذبة المختلفة فإنّ الرجل يراها من أول ليلة.. وأما الصادقة إذا رآها بعد الثلثين من الليل مع حلول الملائكة وذلك قبل السحر فهي صادقة لا تختلف إن شاء الله، إلاّ أن يكون جنباً، أو يكون على غير طهر، أو لم يكن يذكر الله عزّ وجلّ حقيقة ذكره..» (الكافي ج ٨ ص ٩١).

الصنف الثالث: هو الروايات الواردة في تعبير بعض الرؤى من قبل النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام، من قبيل ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام بسندٍ لا بأس به: «**مَن رأى أنّه في الحرم وكان خائفاً أَمِن**»[1]، ونحو ذلك ما ورد في أنّ أم الفضل رأت أنّ قطعة من جسد رسول الله ﷺ في حجرها فجاءت إليه ﷺ فزعة وقصّت عليه الرّؤيا، فقال: «**لا تجزعي تلد فاطمة غلاماً يكون في حجرك**»[2]، على اعتبار أنّ الولد بضعة من أبيه، وأولاد فاطمة هم أولاده ﷺ.

وهذا الصنف من الروايات ـ كسابقه ـ يحتاج إلى التثبّت من صحة أسانيده، وبالتأمل نجد أنّ معظم تلك الروايات ضعيفة من جهة السند، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ الصنف الثالث من الأخبار ربّما كان خاصاً في مورده ولا يتعدّى عنه إلى نظائره، وذلك لخصوصية الرائي أو المرئي أو زمان الرؤيا ممّا لا يتوفّر في رؤيا أخرى، الأمر الذي يمنع من الاطراد دائماً.

على أنّ ثمّة أمراً آخر لا بدّ أن يؤخذ بعين الاعتبار، وهو أنّ تفسير الإمام عليه السلام قد ينحى في الرؤيا بنحوٍ تفاؤليّ لأنّه لا يريد إقلاق الرائي وإرباك حياته، كما ورد في الخبر المعتبر سنداً عن أبي الحسن عليه السلام يقول: «**الرؤيا على ما تعبّر. فقلت له: إنّ بعض أصحابنا روى أنّ رؤيا الملك كانت أضغاث أحلام، فقال أبو الحسن عليه السلام: إنّ امرأة رأت على عهد رسول الله ﷺ أنّ جذع بيتها قد انكسر، فأتت رسول الله ﷺ فقصّت عليه الرؤيا فقال لها النبيّ ﷺ، يَقْدِمُ زوجك ويأتي وهو صالح ـ وقد كان زوجها غائباً ـ فقدم كما قال النبيّ ﷺ، ثمّ غاب عنها زوجها ثانية غيبة أخرى، فرأت في المنام كأنّ جذع بيتها انكسر فأتت النبيّ ﷺ فقصت عليه الرؤيا، فقال لها: يقدم زوجك ويأتي صالحاً، فقدم على ما قال، ثمّ**

(١) بحار الأنوار ج٦١ ص١٥٩.

(٢) المعجم الكبير للطبراني ج ٢٥ ص ٢٧.

غاب زوجها ثالثة فرأت في منامها أنّ جذع بيتها قد انكسر فلقيت رجلاً أعسر فقصّت عليه الرؤيا، فقال لها الرجل السوء: يموت زوجك، فبلغ النبيّ ﷺ فقال: ألا كان عبّر لها خيراً»[١].

وهل إنّ هذا المنحى التفاؤلي في تفسير الرّؤى منطلق من أنّ الرؤيا هي على ما تُفَسَّر، كما جاء في صدر الرواية[٢]، أو لأنّ تفسيرها بشكلٍ سلبيّ قد يقلق الإنسان ويُدخل عليه الغمّ ما ينبغي أن نبتعد عنه ونتجنّبه؟ كلا الوجهين محتمل، والله العالم.

كتب تفسير الأحلام

وأمّا الكتب المتداولة في تفسير الأحلام فهي تعتمد ـ في الغالب ـ على الحدس والتخمين، ولذا فهي لا تُمثّل حجّة شرعيّة، ولا يمكننا الركون إليها في ذلك؛ يقول العلامة المجلسي بعد أن ينقل نماذج متعددة من تعبير الرؤى وتأويل المنامات: «انتهى ما أخرجناه من كتبهم المعتبرة عندهم، ولا يُعتمد على أكثرها، لابتنائها على مناسبات خفيّة وأوهام رديّة، والأخبار التي رَوَوْها أكثرها غير ثابتة، وقد جرت التجربة في كثير منها على خلاف ما ذكروه... ثمّ إنّها تختلف كثيراً باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، ولذا كان هذا العلم من معجزات الأنبياء والأولياء عليهم السلام وليس لغيرهم من ذلك إلا حظّ يسير لا يُسْمِنُ ولا يُغْني من جوع»[٣].

ولا يخفى أنّ الكتب المؤلفة في تعبير الرؤيا والمنام كثيرة جداً، والمسلمون وَحْدَهم ألّفوا وصنّفوا العشرات[٤] من الكتب في هذا المجال، ولا تزال بعض

---

(١) بحار الأنوار ج٦١ ص ١٦٤.
(٢) ونحوها رواية أخرى في البحار نقلاً عن الكافي ج ٦١ ص ١٧٣ الحديث ٣٢.
(٣) بحار الأنوار للعلامة المجلسي ج ٥٨ ص ٢٢٣.
(٤) انظر: فهرست ابن النديم البغدادي، ص٣٧٨، والذريعة إلى تصانيف الشيعة ج٤ ص٢٠٧ وما بعدها.

هذه الكتب متداولة إلى الآن وتلقى رواجاً يقلُّ نظيره، وتُعاد طباعتها باستمرار ولا سيّما أنّ تفسير الأحلام يمثّل سوقاً رائجاً وحقلاً خصباً لبعض الناس الذين يعتاشون من خلال ذلك، إمّا بطباعة الكتب المختصّة بتفسير الأحلام أو من خلال تصدّيهم لعملية التفسير مباشرة أومن خلال وسائل الاتصال الحديثة، مستغلّين تطلّع الناس ورغبتهم الشديدة في معرفة تأويل مناماتهم وتفسير أحلامهم.





المفردة الرابعة
زواج القاصرات

مع ارتفاع مستوى الوعي الاجتماعي والثقافي لدى شعوب العالم أخذت تبرز إلى الضوء بعض الممارسات والعادات التي يرى فيها البعض ممارسات خاطئة تنتمي إلى العصور الماضية، ولا تتلاءم ومنظومة حقوق الإنسان في عصرنا الحاضر.

ومن هذه الممارسات أو العادات الخاطئة عادةُ زواجِ الفتيات القاصرات، وهي عادة عرفتها بعض الشعوب قديماً، ولا تزال منتشرة في الكثير من دول العالم، ومنها الدول العربية والإسلامية، كاليمن والمغرب ومصر وتركيا وغيرها، الأمر الذي دفع بعض المنظمات الدولية والإقليمية إلى رفع صوتها عالياً للتنديد بهذه الظاهرة والتحذير من مخاطرها والدعوة إلى ضرورة مواجهتها والتوعية العامة بمضارّها وآثارها السلبيّة. ويساعد على تعزيز بشاعة هذه الظاهرة أمران:

أولاً: حصول زيجات بين فتيات في سنّ الحادية أو الثانية عشرة، وبين رجال هم في عمر أجدادهن، حيث بلغ بعضهم سن السبعين أو الثمانين، (على سبيل المثال: زواج طفلة من «بُريدة» في السعودية وهي بعمر ١٢ سنة من مسنٍّ ثمانينيّ قضيّةٌ معروفةٌ ومشهورةٌ وقد تناقلتها وسائل الإعلام المختلفة).

ثانياً: دخول عامل الاستغلال الرخيص، حيث يَعمد بعض الأثرياء إلى استغلال حاجة الآباء الفقراء، فيدفعون لهم المال الوفير لقاء تزويجهم ببناتهم القاصرات

في عملية إتجار رخيص هدفها جني الأموال، وفي بعض الحالات تنتهي هذه العلاقة الزوجيّة بعد أشهر حيثُ تُترك هذه «الطفلة» عالةً على ذويها بعدما يقضي هذا الثري وَطَرَه منها، وهو الأمر الذي أثارته وسائل الإعلام مؤخراً في كلّ من مصر وتركيا، وغيرها من الدول التي يتمّ فيها مثل هذا الاتّجار الرخيص، وقد ذكرت بعض الصحف أنّه قد تَمّ إنتاج مسلسل تركي بعنوان «وتستمر الحياة» سلَّطَ مُعدّوه الضوءَ على هذه الظاهرة، وفي مصر كان للمفتي العام للديار المصرية وغيره من الشخصيات موقف صارم مما نشرته وسائل الإعلام المصرية من دراسات وتحقيقات أُجريت في بعض المحافظات المصرية، وأظهرت أنّ نسبة زواج القاصرات فيها قد بلغت ٧٤٪، حيثُ تتمُّ في الغالب عملية «بيع» هؤلاء الفتيات القاصرات إلى أثرياء من بعض الدول العربية..

عادات وغطاء شرعي

ولا يخفى أنّ هذه الظاهرة لا تعبّر عن مجرّد عادات شرقيّة أو عربيّة، وإنّما هناك غطاء شرعي إسلامي يُضفى عليها، باعتبار أنّ الفتوى المشهورة عند فقهاء المسلمين[1] تنصّ على أنّ للأب ولايةً على ابنته القاصر، فله أن يزوّجها ممن يريد، وليس لها أن تعترض، بل ولا تُستأمر في ذلك، وفقاً لبعض المذاهب الفقهية[2]، باعتبارها قاصراً، وإنما تُستأذن البكر في الزواج إذا كانت راشدة، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإنّه يجوز للزوج بنظر الفقهاء أن يدخل بزوجته بمجرّد بلوغها التاسعة من عمرها، ويستندون في ذلك إلى سنّة النبيّ ﷺ وفعله، فقد تزوّج السيّدة عائشة بنت أبي بكر وهي ابنة ستّ، وبنى(دخل) بها وهي ابنة تسع، كما هي الرواية المشهورة، وقد يتّخذ البعض من الفعل المزعوم للنبي ﷺ ذريعةً له، أو قل «أسوة حسنة»، فيسعى إلى الاقتداء بنبيّه ﷺ وتطبيق سنّته، فيُقدم

(١) انظر: منهاج الصالحين للسيد الخوئي رحمه الله، ج٢ ص٢٦١، وتحرير الوسيلة للإمام الخميني ج٢ ص٢٥٤.
(٢) انظر: المجموع للنووي ج١٦ ص١٦٣.

على الزواج من طفلةٍ صغيرة في التاسعة أو العاشرة من عمرها ولو كان هو في عمر جدّها أو والدها!

ما هو موقفنا؟

والسؤال: ما هو موقفنا من هذه القضية؟ وهل من جديد يمكن تقديمه في هذا المجال؟ وهل من السليم والمنطقي التعامل مع قضية الزواج وما يتصل بعمر الزوجين استناداً إلى نصوص تُروى عن رسول الله ﷺ من دون أن نعرف مدى صحّتها؟ بل لك أن تتساءل: هل أنّ النص يمثّل مرجعيّة وحيدةً في مقاربة مفهوم كمفهوم البلوغ الذي يخضع لتغيّرات وتأثيرات المناخ والبيئة والغذاء، والسؤال عينه يَرِدُ إزاء مفهوم الرّشد، والذي يتداخل فيه الجانب الثقافيّ والنفسيّ والاجتماعيّ مع الجسديّ؟

وبعبارة أخرى: هل يصحّ التمسّك بهذه النصوص حتى لو كانت صحيحة قبل معرفة مدى ملاءمتها لزماننا؟ على اعتبار أنّ ما قاله النبيّ ﷺ أو فَعَلَه وإن كان حُجّةً شرعاً، لكنّ ذلك مشروط بأن لا تتوفّر قرائن تشهد وتؤيّد اختصاص ذلك بزمانه ﷺ، إذ لا يمكن لنا هدر الفوارق الزمانيّة بين ذاك العصر وبين عصرنا، وما يستتبع ذلك من تغيّرات تطال مفهوم البلوغ نفسه، وتؤثّر على سرعة أو بطء النضوج الجنسي لدى المرأة أو الرجل.

تحديد المصطلحات

ومن المفيد وربّما الملحّ قبل الاسترسال في الحديث واتخاذ أيّ موقف سلبيّ أو إيجابيّ، مؤيّد أو معارض، لفكرة زواج القاصرات أن ننبّه إلى مسألة مهمّة وأساسيّة، وهي مسألة تحديد المفاهيم والمصطلحات، فما المراد بالقاصر أو القاصرة، أو الراشد والراشدة؟ وهكذا فإنّ علينا أن نتّفق على تعيين المرجعيّة الصالحة لتشخيص معنى «القصور» وهل هي العرف أو الشرع؟

إنّ هذا الأمر مهمٌّ جدّاً، وتأكيدنا عليه نابعٌ من الخشية في وقوعنا أسرى المصطلحات الوافدة والمفاهيم المعبّأة بمضامين خاصّة تنتمي إلى رؤية ثقافية وحضارية لا تُلائم ثقافتنا وانتماءنا، ومع الأسف فإنّنا كثيراً ما نقع تحت سطوة المفاهيم والمصطلحات التي تُنتجها الدوائر الخاصّة للقوى المهيمنة على العالم والتي تنظر إلى الإنسان ودوره في الحياة من منظار خاص تحكمه رؤية ثقافية خاصّة، يسيطر عليها البُعد المادي، ويُغيَّب فيها البُعد الروحي والأخلاقي والبُعد الإلهي، ونحن من موقع انتمائنا إلى الإسلام وإيماننا بأنّ التشريع الإسلامي لم يترك فراغاً على هذا الصعيد، فلا يسعنا ـ وبكلِّ اعتزاز ـ إلاّ الرجوع إلى هذا التشريع واعتباره المرجعيّة الصالحة في تحديد معنى الرّشد أو القصور.

ولكنّنا في الوقت عينه على ثقة تامّة بأنّ مرجعيّة الإسلام ليست جامدة ولا مقفلة في وجه التفكير الاجتهادي المنفتح على شتّى المستجدّات والمعطيات المختلفة، وذلك لأنّ التشريع الإسلامي إنّما يستهدف تحقيق المصلحة الإنسانية بشكل عام، ولا يمكن أن يكون سبباً في بؤس الإنسان أو إيقاعه في المشاكل الصحيّة والنفسيّة.. ولا أعتقد أنّ التشريع الإسلامي يختلف عن التشريع الوضعيّ في السعي إلى بلوغ هذا الهدف السامي، وإنّما قد يقع الخلاف في تشخيص ما هي المصلحة أو المفسدة؟ وهل هذا العمل أو السلوك هو من مصلحة الإنسان أم لا؟

ما نريد تأكيده هنا ولفت النَّظر إليه هو ضرورة أن لا يُوصد الباب أو يتوقف البحث الفقهيّ الاجتهادي في هذه القضايا وغيرها عند حدود ما أنتجه السلف الصالح من علمائنا، وما توصلوا إليه من آراء فقهية على هذا الصعيد، لأنّ ما أفتى به هؤلاء لا يعدو كونه اجتهادات وقراءات يُؤْجَرُون عليها، لكنّها قد لا تمثّل الحقيقة الشرعيّة الحاسمة ولا القراءة النهائيّة، الأمر الذي يفرض إعادة طرح هذه المسائل على طاولة البحث والدرس، مع الإفادة من مرونة التشريع الإسلامي

في قواعده الاجتهاديّة المواكِبة لكلّ المستجدات والتي ترى أنّ للزمان والمكان دوراً مهمّاً في عمليّة استنباط الحكم الشرعي.

رفض الجمود والازدواجية

وفي هذا الإطار، فإنّنا إذا كنّا نُسجّل نقداً على الطريقة التي قد يتعامل بها بعض فقهاء المسلمين مع هذه القضية ـ قضية زواج القاصرات ـ حيث يتمّ الجمود على حرفيّة النصوص دون أن يُطِلَّ الفقيه على ما وراء النص من مقاصد وغايات، وعلى علاقة هذا النص بالواقع، ولا يُعير بالاً لاحتمال تاريخيّة النص، والغريب في أمر البعض من المدافعين نظريّاً عن زواج الصغيرة أنّهم وفي الوقت الذي يُصرّون على تبنّي هذه الآراء، فإنّك لن تجد أحداً منهم يرضى أو يتقبّل أن يُزوّج ابنته وهي في التاسعة من عمرها ـ مثلاً ـ لرجل أربعينيّ، فضلاً عن أن يكون كهلاً خمسينيّاً أو شيخاً ستينيّاً، ناهيك عن أن يكون قد وصل إلى مرحلة «أرذل العمر».

فإنّنا في المقابل نُسجّل استغرابنا لهذه الازدواجية التي يتعامل بها دعاة حقوق الإنسان أو بعضهم على الأقل مع هذه القضايا، ففي الوقت الذي يُنادون فيه بضرورة اعتماد سن ١٨ لزواج الفتاة أو الشاب، ويحاربون ظاهرة زواج القاصرات في المجتمعات الإسلامية، فإنّهم لا يجدون غضاضة في أن تمارس الفتاةُ الجنسَ عن طريق العلاقات غير المشروعة قبل هذا السنّ، ويَرَوْن ذلك حقّاً من حقوقها، مع أنّ هذه العلاقة قد ينتج عنها ولادة أطفال يحتاجون إلى أسرة حقيقية يعيشون في ظلالها بأمن واستقرار عاطفيّ واجتماعيّ، ونحن من حقنا أن نسألهم: لِمَ تكون ممارسة الجنس مع بنت في السابعةَ عشْرةَ من عمرها ـ مثلاً ـ تحت عنوان الزواج عملاً مشيناً ومُداناً، لأنّه زواج من قاصر، ولا تكون ممارسة هذه البنت للجنس تحت عنوان الزنا عملاً قبيحاً، بل هي عمل «مشروع» ومقبول؟!.

إنّ الممارسة الجنسية التي يُراد حظرها قانوناً قبل سن الثامنة عَشْرَةَ منتشرة عمليّاً في دول الغرب بشكلٍ كبير، بحيث تتضاءل أو تكاد تنعدم نسبة الفتيات اللاتي يصل بهنّ العمر إلى سنّ الثَّامِنَةَ عَشْرَةَ وهنَّ لا يَزَلْنَ يحافظن على عذريتهن!... بل ربّما عُدَّ ذلك علامةَ تخلّفٍ، أو مؤشّراً على وجود عقدةٍ نفسية أو اجتماعية لدى البنت!

بالعودة إلى السؤال الرئيس عمّا إذا كان هناك جديد يمكن إضافته على الموقف الإسلاميّ والفقهيّ السائد والموروث فيما يرتبط بزواج القاصرات، فإنّنا نحاول أن نسجّل بعض الوقفات التأمليّة إزاء الموقف التقليدي من سنِّ البلوغ عند الأنثى مع الحرص على مقاربة المسألة بعيداً عن اللغة الفقهية الاستدلالية التخصصية، لأنّ لذلك مجاله الخاصّ.

البلوغ في القرآن الكريم

الوقفة الأولى: وهي ترتبط بتحديد مفهوم البلوغ، حيث نلاحظ أنّه لم ترد أيّة إشارةٍ في القرآن الكريم إلى تحديد سنٍّ معيّنة للبلوغ، وإنّما تمّ استخدام مصطلحين للإشارة إلى موضوع البلوغ:

المصطلح الأول: هو مصطلح «بلوغ النكاح»، قال تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦]، فإنّ بلوغ النكاح معناه ـ بحسب الظاهر ـ أن يصبح الإنسان ـ ذكراً كان أو أنثى ـ مهيّئاً لذلك ومستعدّاً له استعداداً جسديّاً ونفسيّاً، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الآية المباركة قد أوجدت فصلاً بين البلوغ الجنسي وبين الرشد، عندما ألمحت إلى إمكان بلوغ النكاح مع عدم بلوغ الرشد.

المصطلح الثاني: هو «بلوغ الحلم»، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ

عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّٰفُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [النور: ٥٨].

والحُلُم بمعنى العقل، وكُنّي به عن البلوغ، لأنّه ـ أعني البلوغ ـ ملازم للحلم، إذ إنّ الإنسان في هذه المرحلة من عمره يشهد طفرة عقلية وفكرية تمثّل مرحلة جديدة في حياته، وقال بعض المفسّرين: إنّ الحُلُم هو بمعنى الرّؤيا، فهو كناية عن احتلام الشاب حين البلوغ[١].

وربّما يُرَجِّحُ المعنى الأول، وهو أن يُراد بالحلم مرتبة من النضج العقلي، وذلك لمساعدة السياق عليه، على اعتبار أنّ الآية أرشدت إلى ضرورة تعليم وتوجيه «الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ» إلى ضرورة الاستئذان عند الدخول على آبائهم وأمهاتهم في أوقات معيّنة، والمراد بالذين لم يبلغوا الحلم والذين يُؤْمَرون بالاستئذان هنا الذين بلغوا سنّ التمييز، والقرينة على ذلك قوله بعد ذلك: «ثلاث عورات لكم»، ثم أمرت هؤلاء إذا بلغوا الحلم أن يستأذنوا، لأنّهم أصبحوا بالغين، وقد توجَّه الخطاب إليهم، ومن المعلوم أنّ البلوغ الجنسي لا يكفي وَحْدَهُ لتوجيه التكليف والخطاب، بل لا بدّ أن يقترن بالبلوغ العقلي.

ومن مجموع الآيتين المتقدمتين يتحصّل أنّ البلوغ يتحقّق بمجموع أمرين: البلوغ الجنسي، والرشد العقلي.

وعلى ضوء السُّنّة

وأمّا على مستوى السُّنّة وما ورد فيها بشأن البلوغ، فيهمّني بدايةً أن أسجّل تحفّظاً، بل رفضاً لما تنسبه كتب السيرة والحديث إلى النبيّ ﷺ من أنّه تزوّج السيّدة عائشة وهي في التاسعة من عمرها، فهذا أمر ـ بالرغم من شهرته ـ لم يثبت بدليل مقنع وموثوق، بل إنّ روايات ذلك هي روايات مستغربة ومستنكرة

(١) انظر تفسير الأمثل ج١١ ص١٦٠.

ولا يمكن التصديق بها، لعدّة اعتبارات، كما أنّها معارضة بشواهد تاريخية ترجِّحُ أنّ عمرها عند دخوله ﷺ بها كان بحدود ١٨ سنة تقريباً[١].

وأما سائر الروايات الواردة في بلوغ الفتاة، يمكن تصنيفها إلى عدّة مجاميع، فمنها ما يُركِّز على العَلَامة الجسديّة لبلوغها[٢]، وهي العادة الشهريّة، وهذه المجموعة تتلاقى مع ما جاء في القرآن الكريم.

ومنها ما يعتبر السّن علامةً على البلوغ، وهنا ـ في الطائفة الثانية ـ تختلف الروايات في سنّ المرأة، فبعضها يحدِّد البلوغ بالتاسعة[٣]، وقد أفتى بذلك مشهور الفقهاء، ومنها ما يحدّده بالثالثة عشرة[٤].

وأمام هذا التعارض فقد يقال ـ كما عن بعض أعلامنا ـ: بالتساقط، طبقاً لما هي القاعدة المعروفة في باب التعارض، ويُصار بعد التساقط إلى الأخذ بما جاء في الذكر الحكيم، وهذا بحث موكول إلى الحقل الفقهي التخصصي[٥].

هل من شرط آخر؟

الوقفة الثانية: إنّه وبصرف النظر عن تحديد البلوغ بمعناه القانوني الشرعي الذي تترتّب عليه المسؤوليّات، فإنّ ثمّة سؤالاً يفرض نفسه في هذا المقام وهو: هل يُكتفى في الدخول بالزوجة مجرّد بلوغها العُمْرِي، وذلك بوصولها إلى سنِّ التاسعة أو الثالثة عشرة، (على القولين في ذلك) أو لا بدّ من بلوغها الجسدي، وذلك عند دخولها في الدورة الشهرية ولو للمرة الأولى؟

---

(١) وقد بيّنا ذلك في دراسة مستفيضة تناولتُ فيها هذا الموضوع بإسهاب، وقد تمّ بحمد الله طبعها ونشرها بكتاب تحت عنوان «تنزيهاً لرسول الله ﷺ ـ قراءة نقدية في مقولة زواج النبيّ ﷺ من السيدة عائشة في التاسعة من عمرها»، إصدار المركز الإسلامي الثقافي ـ مجمع الحسنين ﷺ، بيروت، ٢٠١٢.

(٢) وسائل الشيعة ج١٩ ص٣٦٥، الباب ٤٤ من أبواب كتاب الوصية الحديث ١٢.

(٣) م.ن ج٢٠ ص١٠٣، الباب ٤٥ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه.

(٤) م.ن ج١ ص٤٥، الباب ٣ من مقدمة العبادات الحديث ١٢.

(٥) انظر: رسالة البلوغ للعلامة المرجع الراحل السيد فضل الله ﷺ بقلم السيد جعفر فضل الله.

المشهور بين الفقهاء[1] الاكتفاء في البلوغ بإكمال تسع سنين هجرية، إلاّ أنّ معارضي مثل هذا الزواج يتذرّعون بعدم كفاية هذا المستوى من البلوغ لدخول البنت في الحياة الزوجيّة، لما يستتبعه ذلك من الأضرار الصحيّة والنفسيّة والاجتماعيّة التي تلحق بها، ويبنون موقفهم على دراسات علميّة وأخرى ميدانيّة، وكلّها تؤكّد على مخاطر الزواج في هذه السنّ المبكرة.

ويمكننا أن نسجّل في هذا المقام رأياً وحاصله: إنّه لا مفرّ مِنْ أَنْ نأخذ بعين الاعتبار المعطيات العلميّة والتحذيرات والنصائح الطبية المتصلة بالصّحة الإنجابية، وهي معطيات تؤكّد على جديّة المخاطر النفسيّة والجسديّة التي تتعرّض لها الأنثى في الأعم الأغلب في حال حصول الزواج في سنّ مبكرة، كَسِنِّ التاسعة أو العاشرة أو الثانيةَ عشْرَةَ أو الثالثةَ عشْرَة.. وهذه المعطيات قد تصلح لتكوين موقف فقهيّ يُفضي إلى الإفتاء بتحريم هذه العلاقة المُضرّة بالبنت، ولا سيّما في بعض مستويات الضرر الفادحة، وقد لا يَجِدُ الفقيه مفرّاً من الإفتاء بحرمة المعاشرة الجنسيّة مع البنت التي لا تكون مهيّأة لذلك، حتى لو كان سنُّها قد بلغ الخامسةَ عشْرةَ مثلاً، وحتى لو كانت النصوص بإطلاقها تجيز ذلك في هذه السنّ، فإنّ المعاشرة معها إذا ثبت أنّها مؤذيةٌ لها ومُضرّة بها ضرراً معتدّاً به، فإنّها ستكون أشبه بالعدوان والاغتصاب، وحرمة هذا الفعل لا تحتاج إلى دليل خاص، إذ يكفينا القاعدة العامة القاضية بحرمة كلّ عمل يؤدّي إلى إلحاق الإضرار بالغير بما في ذلك الزوجة حتى لو كان هذ التصرّف حقّاً من حقوق الزوج من حيث المبدأ، فإنّ سلطة الإنسان على الأخذ بحقوقه مقيّدةٌ بأن لا يكون ذلك على حساب الآخرين وحساب صحّتهم، أو مؤدّياً إلى إلحاق الضرر بهم، والموجب لتقييد حقّه بهذا القيد هو ما جاء في النصوص القرآنية والحديثية التي تؤكّد على تحريم كلّ ممارسة ضَرَريّة بحقّ النفس أو الغير[2]، أرأيت لو أنّ زوجةً

(١) العروة الوثقى ج١ ص٥٥٩.

(٢) انظر حول هذه النصوص ما سجلناه في كتابنا «في فقه السلامة الصحية ـ التدخين نموذجاً» ـ ص ١٢٤ وما بعدها.

بالغة عاشت مع زوجها رَدَحاً من الزمن دون أن تكون الممارسة الجنسيّة فيما بينهما مُضرّة بها، لكنّها وبسبب ظرف صحّي طارىء أصبحت مُضرّة بها، فإنّ إرغامها على الممارسة المذكورة والحال هذه يغدو عملاً محرّماً بكلّ تأكيد، كذلك ما نحن فيه.

هل نوافق على تحديد سنٍّ معيّنة للزواج؟

الوقفة الثالثة: وربّما يتساءل البعض: هل توافقون على تحديد سنّ معيّنة للزواج، لأنّ ما تقدّم من اشتراط كون الزواج غير مضرّ بها قد لا يحلّ المشكلة من جذورها، إذ قد تكثر المزاعم بشأن تضرّرها أو عدم تضرّرها، ما يفرض من الناحية التنظيمية وضع سقف عُمْرِيّ محدّد يقدّر أنّه السقف المثالي أو الأنسب لزواج البنت؟

أقول: إنّه وبملاحظة ما تقدّم من عدم صلاحيّة سنّ التاسعة كسقفٍ عمري للزواج على اعتبار أنّ هذا العمر (التاسعة) وإن ورد في بعض النصوص[1] التي نصّت على جواز الدخول في الزوجة إذا بلغت التاسعة وحَظّرت ذلك قبل هذا السنّ، إلاّ أنّ هذا العمر ـ بحسب الظاهر ـ ليس سقفاً تعبّدياً لا يجوز تخطّيه في كلّ الحالات، إذ كيف يتعبّدنا التشريع الإسلامي باعتماد سنٍّ للزواج تكون له مخاطر عديدة على المرأة ولو في بعض المجتمعات أو المراحل الزمنية، كما تؤكّد ذلك الدراسات والوقائع في زماننا، وهذا ما جعلنا نُرجّح أنّ تلك النصوص ناظرةٌ إلى مجتمع ربّما كانت الفتاة فيه تصل إلى سنّ البلوغ وهي في التاسعة من عمرها دون أن يكون للممارسة الجنسيّة معها أيّة مضاعفات سلبيّة على صحّتها وسلامتها، وفي ضوء ذلك، فإنّ السؤال الأصحّ ليس عن مدى مشروعيّة الدخول بالبنت في التاسعة من عمرها، فهذا أمر ما دام أنه يشكّل ضرراً عليها فهو

---

(١) وسائل الشيعة ج٢٠ ص١٠١، الباب ٤٥ من أبواب مقدمات النكاح.

غير جائز بمقتضى قواعد الشريعة الإسلاميّة، وإنّما السّؤال المنطقي هو حول مشروعيّة رفع سقف الزواج من سنِّ التاسعة وتحديد سنٍّ أخرى، فما هو المبرّر لهذا التحديد؟

والجواب: إنّ تحديد سنٍّ معيّنة للزواج وإن كنّا لا نملك دليلاً شرعياً عليه إلاّ أنّ المسألة من الأمور التي قد تدعو المصلحة إلى وضع سقف زمنيّ لها لاعتبارات تنظيميّة، والمخوّل بوضع سقف كهذا هو الحاكم الشرعي الذي عليه الاستعانة بأهل الخبرة ليكوّن رأياً حول السنِّ الملائمة لتزويج البنت، وأمّا تحديدها بالعام الثامنَ عَشَرَ عاماً الذي اعتمدته دول الغرب وغيرها فليس قانوناً منزلاً ولا مقدّساً وإن توافقت عليه معظم دول العالم، إذ لا بدّ أن يؤخذ بعين الاعتبار عندما يُراد تحديد عمر معيّن للزواج:

أولاً: مصلحة الفتاة ومدى ملاءمة هذا السنّ لسلامتها النفسية والجسدية وصحّتها الإنجابيّة وقيامها بوظائف الأمومة على الوجه الأحسن والأفضل.

ثانياً: مراعاة المناعة الأخلاقية للمجتمع، باعتبارها واحدة من أهمّ المقاصد الشرعيّة التي استهدف التشريع تحقيقها كما يستفاد من التعاليم الإسلامية المختلفة التي تؤكّد على مبدأ العِفّة[1] وعلى أهميّة تحصين الفتاة[2] مقدّمة لتحصين المجتمع برمّته، باعتبار ذلك غايةً ساميةً للزواج، فهذه العناصر لا بدّ أن تُؤخذ كلّها بعين الاعتبار قبل البتّ بالسن الملائمة للزواج لدى الفتاة.

(١) من قبيل ما رُوي عن النبيّ ﷺ: «خير نسائكم العفيفة»، الكافي ج٥ ص٣٢٤.
(٢) من قبيل ما رُوي من أنّ «الأبكار بمنزلة التمر على الشجر إذا أدرك ثمارها فلم تُجتَن أفسدته الشمس»، التهذيب للطوسي ج٧ ص٣٩٨.

سلطة الولي وحدودها

الوقفة الرابعة: ونتوقّف فيها عند صلاحيات الوليّ التي قد يستخدمها بشكلٍ خاطىء في تزويج ابنته القاصر، حيث لا زلنا نشهد حالاتٍ عديدةً يتمُّ فيها تزويج البنت في سِنِيِّ عمرها الأولى ـ وربّما كانت رضيعة ـ من ذكرٍ هو في مثل عمرها أو أكبر، وتبقى هذه الطفلة على اسم هذا «الزوج» إلى حين البلوغ، ثم تُزَفُّ بعد ذلك إليه، الأمر الذي قد يُعترض عليه بأنّ إدخال الصغار في هذه «العلقة» الزوجيّة ليس صحيحاً من الناحية التربوية، لأنّه يشكّل استباقاً لمرحلة عمرية لم يأتِ أوانُها بعد، ولا يَعْلَمُ مستجدّاتِها إلا اللهُ تعالى، فما الموجب لإدخال الطفل أو الطفلة في هذه التجربة التي قد تؤدّي ـ ولا سيّما في حال إعلامهما بذلك وتهيئتهما له ـ إلى ما يُشبه إلغاء مرحلة الطفولة ومتطلّباتها؟! وهو أمر له مضاعفاته السلبيّة نفسيّاً واجتماعيّاً.

وهكذا قد يُقْدِمُ بعض الآباء على تزويج مَنْ بلغت سنَّ الرابعةَ عَشْرَةَ أو الخامسةَ عَشْرَةَ من بناتهم من رجل لم تختره ولم تعرف عنه شيئاً، مستغلّين ولايتهم الشرعيّة على البنت ومتذرّعين بأنّها لا ولاية لها على نفسها، بل إنّ الولاية في ذلك هي للأب أو الأقارب، وهذا الفعل له الكثير من التداعيات السلبيّة على مستقبل العلاقة بين الزوجين والتي نلاحظ أنّها قد تبرز مع بدايات الحياة الزوجية.

وأمام هذه الظاهرة يهمني أن أؤكّد على النقاط التالية:

أولاً: إنّ الولاية على الأبناء القاصرين ـ ذكوراً كانوا أم إناثاً ـ هي صيغة عقلائية تنظيمية أقرّها التشريع الإسلامي كونها تهدف إلى حماية الأولاد القاصرين ورعاية شؤونهم وتربيتهم والعمل لما فيه صلاحهم على كافة الأصعدة، والولاية بهذا المعنى هي مسؤوليّة وأمانة وليست سلطة استبداديّة، ولا يُسمح للولي

باستغلال الولاية في غير صالح المولَّى عليه، ولا أن يحرِّكها بما يؤدّي إلى ظلم المولى عليه والإضرار به، أو أكل أمواله بغير حقّ، وإذا فعل شيئاً من ذلك فإنّ ولايته تسقط وتفقد مبرّرها الشرعيّ والأخلاقيّ.

بكلمة أخرى: إنّ الولاية ليست سلطة مطلقة فوق سلطة القانون الشرعي، ولهذا فهي لا تبيح ما هو حرام في أصل التشريع، بل لا بدّ أن تتحرّك تحت سقف الشرع الحنيف، وأيّ استغلال لها خارج نطاق الشرع لا يُعَدُّ تصرّفاً محرَّماً فحسب، بل هو تصرّف لاغٍ وباطلٌ بطلاناً مطلقاً.

ثانياً: إنّ تصرّف الولي ـ وفقاً لرأي فقهي معروف ـ لا يكفي في مشروعيّته ونفوذه خلوّه من المفسدة، بل هو مشروط بأن يكون فيه مصلحة للمولَّى عليه، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ..﴾ [البقرة: ٢٢٠]، وقضيةُ المصلحة أو حتى عدم المفسدة هي قضية متحرّكة ويدخل فيها عناصر جديدة تفرضها حركة الاجتماع الإنساني وما تفرضه من تغيّرات على هذا الصعيد، ومسألةُ اختيار الزّوج أو الزّوجة وصفات كلّ منهما العُمريّة أو الجماليّة أو غيرها هي من المسائل المتحرّكة والمتغيرّة، فليس بالضرورة أنّ ما كان يمثّل مصلحة في الزمن الغابر، هو كذلك في زماننا الحاضر حتّى لو كان الذي فعل ذلك في الأزمنة الغابرة هم الأولياء والعلماء والصلحاء.

وفي هذا السياق يمكننا الجزم بأنّ تزويج الصغار إن كان له ما يبرّره في الزمن السابق، فإنّ الأمر ليس كذلك في زماننا الحاضر، حيث نلاحظ كثرة النزاعات الزوجية التي قد تُفضي إلى الطلاق بين الأشخاص الذين اختاروا أزواجهم بأنفسهم، وتزوّجوا عن سابق معرفة ووئام، فما بالك بمن يزوّجهم الآباء أو الأمهات دون معرفتهم ولا اختيارهم، وقد ورد في بعض الأحاديث التأكيد على كراهة تزويج الصغار، معلِّلة ذلك بأنّ هذا الزّواج لن يُكَلَّلَ بالنجاح، ففي الحديث

الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام أو أبي الحسن عليه السلام قيل له: إنّا نزوِّج صبياننا وهم صغار، فقال: «**إذا زُوِّجُوا وهم صغار لم يكادوا أن يأتلفوا (يتألّفوا)**»[(١)].

ثالثاً: لا ولاية للأب على البالغة الرشيدة ـ طبقاً لرأي فقهي[(٢)] معروف ـ تماماً كما لا ولاية له على البالغ الرشيد، ويرى آخرون[(٣)] أنّ له الولاية عليها لكن لا بمعنى أنّه هو الذي يختار لها الزوج ويزوّجها منه دون رضاها، بل هي صاحبة الحق في اختيار الشريك، لكن عليها أن تستأذن وليّها، ولا تتزوج إلا بإذنه ورضاه، ما يعني أنه لا بدّ من رضا الأب والبنت معاً، أمّا البنت غير الرشيدة، فإنّ للأب ولايةً عليها، إلاّ أنّ الولاية لا تسمح له بالتعسّف أو الاتّجار الرخيص بها، بل هي تعني ـ كما يقول الفقهاء ـ «سدّ نقص المولّى عليه»، فالولاية إنّما جُعلت له ليأخذ بيد الطفل لما فيه الأحسن، وإذا ما تصرّف الأب في غير صالح ابنته، كما لو زوَّجها وهي في سنِّ التاسعة أو العاشرة من رجل تسعينيٍّ أو ثمانينيّ، فإنّه يُعدُّ خائناً للأمانة وتسقط ولايته على ابنته، كما أشرنا آنفاً.

رابعاً: إنّه وطِبْقاً لمدرسة أهل البيت عليهم السلام فلا ولاية على القاصر أو القاصرة إلاّ للأب أو الجدّ من قبل الأب، أمّا سائر الأقارب من الأعمام أو الأخوة أو الأخوال أو غيرهم من الأقارب فلا ولاية لهم على الفتاة، فضلاً عن غيرها[(٤)]، وعليه فما جرت عليه بعض الأعراف العشائرية وإلى يومنا هذا من إلزام البنت من الزواج من ابن عمّها أو غيره من أرحامها هو عُرْفٌ بعيد كلّ البعد عن تعاليم الدين وأحكام الشريعة.

---

(١) انظر: وسائل الشيعة ج٢٠ ص١٠٤، الباب ٤٦ من أبواب مقدّمات النكاح.

(٢) انظر: العروة الوثقى ج٥ ص٦١٥، يقول السيد اليزدي: «تثبت ولاية الأب والجد على الصغيرين والمجنون المتصل جنونه بالبلوغ بل والمنفصل على الأقوى، ولا ولاية لهما على البالغ الرشيد، ولا على البالغة الرشيدة إذا كانت ثيباً، واختلفوا في ثبوتها على البكر الرشيدة على أقوال وهي استغلال الولي، واستغلالها، والتفصيل بين الدوام والانقطاع باستقلالها في الأول دون الثاني، والعكس، والتشريك، بمعنى اعتبار إذنهما معاً، والمسألة مشكلة فلا يترك مراعاة الاحتياط بالاستئذان منهما».

(٣) م.ن.

(٤) م.ن ج٥ ص٦٢٣.



المفردة الخامسة
ذرّية الرسول ﷺ: الخيط الرفيع بين المحبّة والطبقيّة

مبدأ المساواة ومعايير التفاضل

غير خافٍ أنّ من أهم المبادئ التي أرساها الإسلام وحرص الرسول الأكرم ﷺ على التبشير بها مبدأ التساوي بين الناس، سواءً في أصل الخِلْقة الإنسانيّة، أو في الوظيفة والدور، أو في الحقوق والواجبات، محارباً ﷺ كلّ أشكال التمييز العنصري والتفاوت الاجتماعي، رافضاً الارستقراطيّة القرشيّة ومعاييرها الظالمة في تفضيل الناس بعضهم على بعضهم، مقدّماً معايير جديدة للتفاضل بين الناس لا تقوم على أساس النسب ولا العشيرة ولا اللون ولا الجنس ولا غيرها من المعايير الجاهلية، فـ «**لا فضل لعربيّ على أعجميّ ولا لعجميّ على عربيّ، ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلاّ بالتقوى**»(١)، وإنما يقوم التفاضل على أساس الدين والتقوى وما يقدّمه الإنسان لنفسه أو لأمّته من أعمال الخير والخدمات وما يكتسبه من مواصفات حَسَنة ويتحلّى به من خصال طيّبة، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقال سبحانه: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، ويقول تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: ١٨].

---

(١) مسند أحمد ج٥ ص٤١١.

وباختصار: فإنّ معيار التفاضل يرتكز على عنصرين أساسيين:

أحدهما: أن تكون الفضائل مكتسبة بالإرادة، وليست موروثة بالولادة بحيث تبقى في إطار الشكل دون المضمون.

الثاني: أن تندرج الصفاتُ المكتسبة، في عداد الفضائل لا الرذائل، فتكون صفات حسنة في نظر العقل والشرع.

وقد حرص النبيّ ﷺ في تطبيقه لهذه المبادىء على البدء بالأقربين من بني هاشم، وهم أهله وعشيرته، ليسجّل رفضاً قاطعاً لكلّ الامتيازات التي أرستها العقليّة الجاهلية، فلم يقبلْ أن يحابي أهل بيته أو يعطيهم أيّة خصوصيّة تميّزهم عمّن سواهم، أو ترفعهم عن مستوى سائر الناس، ولهذا وجدناه ﷺ وبعد أن نزل قوله تعالى: ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [الشعراء: ٢١٤] يوجّه خطابه لذوي رحمه وقرابته قائلاً: «**يا معشر قريش اشتروا أنفسكم لا أغني عنكم من الله شيئاً، يا بني عبد مناف لا أغني عنكم من الله شيئاً، يا عباس بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئاً، ويا صفيّة بنت عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئاً، ويا فاطمة بنت محمّد سليني من مالي ما شئت لا أغني عنك من الله شيئاً**»[١]، ورفض ﷺ أن يستثنيهم من القوانين، فليس هناك أحد من أقربائه أو ذريته فوق القانون، قال ﷺ: «**إنّما أهلك من كان قبلكم أنّهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ، وأيمُ الله لو سرقت فاطمة بنت محمّد لقطعتُ يدها**»[٢].

ولكنّ المفارقة أنّ هذا المبدأ الإسلامي الأصيل الذي جاء به الإسلام وعمل النبيّ ﷺ بموجبه قد تمّ انتهاكه وتجاوزه فيما بعد وفي خصوص ذرّية النبيّ ﷺ،

(١) صحيح البخاري ج٣ ص ١٩١.

(٢) سنن النسائي ج٨ ص٧٤.

كما تمّ تجاوز غيره من المبادئ الإسلامية، لا من موقع العصيان والتمرّد، بل من موقع العاطفة والتساهل؛ وخطورة هذا التجاوز أو التساهل أنّه قد تمّ إلباسه لبوساً إسلاميّاً، وإنّ المتأمّل في بعض النصوص الروائيّة، كما في بعض الفتاوى الفقهيّة، سوف يحمل انطباعاً مغايراً لما تقدّم من مبادىء، بل ربّما سوف يجد واقعاً مختلفاً كرّسته بعض النصوص والفتاوى، والتي مفادها أنّ الإسلام أعطى امتيازات خاصة لعشيرة النبيّ ﷺ وذرّيته، الأمر الذي خلق إشكالية فعليّة طرحها بعضهم إزاء هذا التضاد بين الواقع وبين المبادئ[1].

سجيّة إنسانية

وقبل أن نسلّط الضوء على أهمّ الأمثلة والنماذج التي قد يرى البعض فيها تجاوزاً لذلك المبدأ، وهي «تجاوزات» أُعطيت بموجبها ذرّية النبيّ ﷺ بعض الامتيازات، إمّا بدافع عاطفي بحت، وإمّا انطلاقاً من اجتهاد معيّن، أو بسبب تفسير بعض النصوص أو الفتاوى بطريقة مغايرة لفحواها ومقاصدها؛ قبل ذلك نجد من الضروري أن ننبّه ونلفت النظر إلى سجيّة إنسانية لم يقف الإسلام في وجهها، وهي أنّ الإنسان إذا أحبّ شخصاً وعَشِقَه، فإنّ حبّه سوف ينعكس أو ينسحب على كلّ ما يتّصلُ بالمحبوب والمعشوق من آثار ومتعلّقات، وقد أجاد مجنون ليلى في التعبير عن هذا المعنى حيث قال:

أمـرُّ على الديارِ ديـارِ ليلى ... أقبّـل ذا الجـدارَ وذا الجـدارا

وما حبُّ الديارِ شغفنَ قلبي ... ولكنْ حبُّ من سكن الديارا[2]

ووفقاً لهذه السجيّة الإنسانية، نجد أنّ المسلم ومن موقع حبّه لرسول الله ﷺ وشوقه إليه، فإنّه يرتبط عاطفياً بكلّ ما يتّصل به ﷺ أو ينتسب إليه، حتى لو كان

(١) انظر: حصارات علي لعادل رؤوف ص١٦٨.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ج١٠ ص٤٧، والمستصفى للغزالي ص٤٨.

حجراً أو بيتاً أو ثوباً، فكيف لو كان ابناً من أبنائه، ولهذا كان من الطبيعي عندما يرى المسلم أحد أبناء رسول الله ﷺ أو أحفاده وذريته أن يندفع إليه فيحتضنه أو يقبّله، لأنه يُذكّره برسول الله ﷺ، بل إنّه قد يندفع من موقع العاطفة عينها ليقبِّلَ الجدار الذي أظلّ رسول الله ﷺ أو الصخرة التي جلس عليها، أو البيت الذي سكن فيه، أو الثوب الذي ارتداه، وإذا ما سار أو مشى ـ أي المسلم ـ في أزقة المدينة المنوّرة أو أحياء مكة القديمة فإنّه ربّما يشعر فيها بأنفاس رسول الله ﷺ وخطواته الحانية ومواقفه الخالدة، إنّ ذلك كلّه أمر طبيعي ومفهوم، إلاّ أنّ هذه العاطفة الإنسانية والتي تعبّر عن نفسها باندفاع المسلم إلى احتضان الذريّة الطيّبة لرسول الله ﷺ واحترامهم وتكريمهم على قاعدة «لأجل عينٍ ألفُ عينٍ تُكْرَمُ» لا تعني إطلاقاً إقرارَ واقعٍ طبقيّ تُتجاوز فيه حدود الله تعالى أو تُكرَّس فيه امتيازات «شرعية» وقانونية لصالح ذرّية النبيّ ﷺ، أو غيرهم من المسلمين.

ومن البديهي أنّ المنتسب إلى رسول الله ﷺ كلّما زاد إيماناً وتقىً وورعاً وسما خُلُقاً ومنطقاً كلّما زاد احترامه وتقديره أكثر فأكثر لدى المسلمين وغيرهم، لأنّه جمع إلى النسب الطيّب ما يُزيِّن هذا النسب ويزيده رفعة وشرفاً، وأمّا إذا هبط بأخلاقه إلى الأسفل وابتعد عن سيرة جدّه المصطفى ﷺ وتعاليم دينه، فإنّه بذلك يستحقّ الملامة والتوبيخ أكثر من غيره، لأنّ انتسابه إلى رسول الله ﷺ مدعاة ليكون أولى الناس باتّباع هديه والاستنان بسنّته، ومن هنا وجدنا أنّ القرآن الكريم قد نصّ على أنّ الفاحشة لو أنّها صدرت من زوجة النبيّ ﷺ فإنّ عقابها يكون مضاعفاً، بالمقارنة مع الفاحشة التي قد تصدر من سائر النساء، وذلك لأنّ انتسابها إلى رسول الله ﷺ سوف يطلق العنان لبعض الألسنة لتنال من رسول الله، فضلاً عن أنّه قد يُغري بعض الناس بارتكاب المعاصي، قال تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾ وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾

يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّۚ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا ﴿٣٢﴾ ﴾ [الأحزاب: ٣٠ـ٣٢].

وهذا المعنى الذي تضمّنته هذه الآيات المباركة، قد أكّدت عليه أيضاً الروايات الـواردة عـن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، ففي الحديث الصحيح عن الإمام الرضا عليه السلام وقد سئل: «الجاحد منكم ومن غيركم سواء؟ فقال: **الجاحد منّا له ذنبان والمحسن له حسنتان**»[1].

وفي حديث آخرَ عنه عليه السلام وقد سُئِل: «أخبرني عمَّن عاندك ولم يعرف حقّك من وُلْد فاطمة هو وسائر الناس سواء في العقاب؟ فقال عليه السلام: **كان عليُّ بْنُ الحسين عليه السلام يقول: عليهم ضعفا العقاب**»[2].

إنّا أعطيناك الكوثر

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أنّه وبالرغم من كلّ الأعمال الوحشية ومجازر القتل وحملات التشريد التي ارتكبها الأمويون والعباسيون بحقِّ ذرّية النبيّ الأكرم ﷺ من العلويّين، فإنّ الله تعالى بارك في هذا النسل، فتكاثر عددهم وانتشروا في مختلف بقاع الأرض شرقها وغربها، ونبغ فيهم ـ ولا يزال ـ آلاف من أعلام الفكر والأدب ومراجع الدين وذوي الشأن الاجتماعي والسياسيّ.. بينما لا تُعرف ذرّية ظاهرة لظالميهم من بني أمية أو غيرهم[3]، وهذا يمثّل في الحقيقة مصداقاً جليّاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ﴿١﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ ﴿٢﴾ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ ﴿٣﴾ ﴾ [الكوثر: ١ ـ ٣].

---

(١) الكافي: ج١ ص٣٧٨.

(٢) المصدر نفسه: ج١ ص ٣٧٧، ورواه الحميري في قرب الإسناد: ص ٣٥٧.

(٣) انظر: أعيان الشيعة ج٥ ص ٨٥.

امتيازات طبقية

وبعد هذا التنبيه المهمّ والضروري، فإننا نطلُّ فيما يلي على دراسة جملة من المقولات التي قد تُطرح أو تُفهم بعنوان أنّها امتيازات مُنحت لذرية النبيّ ﷺ، ممَّا يعكس حالة من الطبقيّة المرفوضة، والمؤسف أن يتمّ تكريس هذا التمايز الطبقي تحت غطاء «شرعيّ» ويُدَعم ببعض الروايات أو الفتاوى، ونحن نحاول دراسة هذه «الامتيازات» على ضوء مرجعية القرآن الكريم، وصحيح السُّنة.

وأشكال التمايز التي أمكننا رصدها خمسة:

١ـ التمايز التكويني.

٢ـ التمايز التشريعي.

٣ـ التمايز الاجتماعي.

٤ـ التمايز الظاهري (الشكلي).

٥ـ التمايز الأُخروي.

وفيما يلي نطل على دراسة هذه الأشكال الخمسة.

١ ـ التمايز التكويني

وهو تمايز على مستوى الخِلْقة، حيث قد يتخيَّل البعض أنّ الله قد خصّ ذرّية النبيّ ﷺ بخصوصيّة تكوينيّة لا يشاركهم بها أحد! ويتجلّى ذلك في الرأي المشهور عند علماء الشيعة فيما يتصل بسن اليأس عند المرأة، فالمرأة الهاشمية التي ينتهي نسبها إلى الرسول ﷺ يتأخّر سن اليأس عندها إلى الستين من عمرها، أمّا المرأة «العاميّة» التي لا ترجع في نسبها إلى النبيّ الأكرم ﷺ فإنّ سنّ اليأس عندها يبدأ على رأس الخمسين عاماً.

هكذا قد يتصوّر بعضُ الناس، ويتساءلون باستغراب عن سرّ هذا «التميز الإلهي» للمرأة المنتسبة إلى رسول الله ﷺ وتفضيلها على مَنْ سواها من النساء في هذا الأمر؟!

إلاّ أنّ هذا فهم خاطىء للمسألة، والصحيح أنّه ليس هناك امتياز أو تفضيل إلهيّ للمرأة المتّصلة نَسَباً برسول الله ﷺ على من سواها، وبيان ذلك:

أولاً: إنّ الحكم بتمايز الهاشمية في الحكم المذكور وامتداد حيضها إلى الستين من عمرها هو محلّ خلاف بين الفقهاء، فمع أنّ الكثيرين من الفقهاء ذهبوا إلى هذا الرأي، ونُسب إلى المشهور[1]، إلاّ أنّ ثمّة اتجاهاً فقهياً آخرَ يرى أنّها متساوية مع غيرها في هذا الأمر، ويختلف أصحاب الاتجاه الثاني على قولين:

أحدهما: إنّ سنّ اليأس عند مطلق المرأة ـ قرشية كانت أو غيرها ـ يتحقّق ببلوغ الخمسين سنة، وقد ذهب إلى هذا القول جمع من الأعلام[2]، وأفتى به بعض الفقهاء المعاصرين[3].

ثانيهما: إنّ سنّ اليأس عند مطلق المرأة أيضاً قرشية أو غيرها يتحقّق ببلوغها الستين عاماً، وقد اختاره بعض الفقهاء أيضاً، كالعلاّمة الحلي في بعض كتبه والمحقّق في باب الحيض من الشرائع[4]، وأفتى به بعض الفقهاء المعاصرين أيضاً[5].

---

(١) الحدائق الناضرة للشيخ يوسف البحراني: ج٣ ص ١٧١.

(٢) نسب إلى الشيخ الطوسي في كتابيه «النهاية» و «الجمل» وإلى المحقق في كتاب الطلاق من الشرائع، انظر: الحدائق الناضرة ج٣ ص ١٧١.

(٣) انظر: أحكام الشريعة للسيد فضل الله(رحمه الله): ص٥٤.

(٤) انظر: الحدائق الناضرة ج٣ ص ١٧١.

(٥) المسائل المنتخبة للسيد السيستاني ص ٣٢، وتجدر الإشارة إلى أنّ السيد السيستاني فرّق في سن اليأس لدى المرأة بين أحكام الحيض وبين عدة الطلاق، ففي الأول ذهب إلى أنّ سن اليأس هو الستون، وفي الثاني هو الخمسون.

وعليه فالرأي الفقهي بتمايز القرشيّة عن غيرها في سن اليأس ليس من المسلّمات الفقهية، بل هو رأي اجتهادي خاضع للبحث والنظر.

ثانياً: إنّه لا بدّ من تصحيح خطأ شائع عند عامة الناس فيما يرتبط بالحكم الشرعيّ بتأخّر سنّ اليأس عند بعض النساء إلى الستين عاماً، فالحكم المذكور ـ عند القائلين به ـ ليس مختصّاً بالمرأة المنتسبة إلى النبيّ ﷺ، بل ولا تختص به المرأة الهاشمية، وإنّما هو حكم جار في المرأة القرشيّة «وهي المنتسبة بالأب إلى النضر بن كنانة وهي أعمّ من الهاشمية»[1]، بل إنّ مشهور الفقهاء ألحقوا بالقرشية المرأة «النَّبَطِيَّة» وهي «منسوبة إلى النَّبط وهم ـ على ما ذكره الجوهري ـ قوم ينزلون البطائح بين العراقين» (البصرة والكوفة)[2]، يقول الفقيه العاملي زين الدين الجبعي المعروف بالشهيد الثاني في شرحه لكتاب اللمعة الدمشقية: «والحكم فيها ـ أي النَّبطيّة بإلحاقها بالقرشية ـ مشهور، ومستنده غير معلوم، واعترف المصنف ـ يقصد الشهيد الأوّل ـ بعدم وقوفه فيها على نصّ والأصل يقتضي كونها كغيرها»[3].

ثالثاً: إنّ الحكم المذكور بالنسبة للمرأة القرشية أو النَّبْطيَّة هو الآخر ـ فيما يبدو ـ ليس لخصوصيةٍ تكوينيّة خصّها الله بها في أصلِ الخلقة وميّزها بذلك عمّن سواها من النساء، وإنّما هو حكم ربّما يكون منطلقاً من خصوصية طبيعية تتصل ببنيةِ المرأة القرشية أو النَّبْطيّة ونمطِ حياتها وبيئتها الجغرافية التي تؤثّر على بنيتها الجسدية، ما قد يؤثّر في تأخير سنِّ اليأس عندها إلى الستين، لا أنّ الله قد ميّز القرشية بهذا الفضل على مَن سواها، إذ ما الميزة لها لتنال هذا الشرف وتحظى بهذه الكرامة دون سائر النساء؟!

---

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ج١ ص٩٨. أقول: وفي تفسير النبطية أقوال أخرى أشار إليها الفقيه الشيخ محمّد حسن النجفي، انظر: جواهر الكلام ج٣ ص ١٦٢.

(٢) الروضة البهية، المصدر نفسه ج١ ص٨٨ ـ ٩٩.

(٣) المصدر نفسه ص٩. هذا ولكنّ الشيخ المفيد رحمه الله قال في المقنعة: «وقد روي أنّ القرشيّة والنبطية من النساء تريان الدم إلى الستين» (المقنعة ص ٥٣٢)، ولكنّ هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها، لضعفها بالإرسال.

وإنّ القول بإلحاق المرأة النَّبَطيَّة بالمرأة القرشية في ذلك ـ مع أنّه لا دليل على هذا الإلحاق ـ كما اعترف به الشهيد الثاني ـ هو مؤشّر على أنّ المسألة لا تتّصل بتفضيلٍ إلهيّ للقرشية، بقدر ما تتّصل بواقع خارجيّ له ظروفه الطبيعيّة المفهومة المتّصلة بالبيئة والجغرافيا ونوعيّة الغذاء، ولو أنّ هذه الظروف توفَّرت لغيرها فلربّما تأخّر سنّ اليأس عندها أيضاً ولكان حكمها كحكم القرشيّة، لأنّ الأحكام ـ كما هو معلوم ـ تابعة لموضوعاتها، ولو أنّ ظروف القرشيّة تغيّرت فربما تَرَاجع سِنُّ اليأس عندها إلى الخمسين، ولهذا نجد في أيامنا هذه أنّ المرأة القرشية لا تتمايز عن غيرها من النساء في سنّ اليأس، بل إنّ «أمزجة القرشيات»، كأمزجة غيرهنّ من النساء، كما ذكر بعض الفقهاء[1].

رابعاً: في ضوء ما تقدّم وتحديداً في ضوء ما ذكرناه أخيراً من عدم تميّز القرشيّة كما هو ملاحظ خارجاً عن سواها من النساء، لجهة بَدْءِ سنّ اليأس يكون من القريب جداً حمل الحكم بتأخّر سن اليأس عندها ـ القرشية ـ إلى الستين على التاريخية، بمعنى أنّ الأخبار الواردة في ذلك ـ لو صحّت ـ فهي تنطلق من واقعٍ تاريخيّ ظرفيّ وهو تأخّر سنّ اليأس إلى الستين عند القرشية في تلك الأزمنة، ويكون الحكم محدوداً بتلك الحقبة الزمنيّة، لأنّه حكم صادر على نهج القضيّة الخارجيّة لا الحقيقيّة على حدِّ تعبير الأصوليّين والمناطقة، وليس شاملاً لكلِّ الأزمنة والأمكنة.

والوجه في ذلك أنّه وفي ظلِّ ما نراه خارجاً من تساوي الهاشمية مع غيرها من النساء في سنِّ اليأس، فلا مفرَّ من اختيار أحد سبيلَيْن: إمّا حمل الحكم بتأخر سن اليأس عندها على التاريخيّة والظرفية، وإمّا حمل الحكم بذلك على التعبّد الشرعي، بمعنى اختصاص القرشيات شرعاً بأحكام الحيض إلى سنّ الستين ولو

---

(١) جامع المدارك ج١ ص٨١.

لم يكن ما تراه من دم متّصفاً بصفات الحيض، وبالتالي لم يعد هناك تمايز فعليّ بينهنّ وبين سواهنّ من النساء، والتعبّد بذلك مستبعد جداً، ولا سيّما أنّ هذا الحكم برمّته قد ورد في خبر واحد وهو مرسلة ابن أبي عمير ـ الملحقة بالصحيحة عند مشهور الفقهاء ـ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم ترَ حمرة إلاّ أن يكون امرأة من قريش**»[1]، فإنّ التعبّد بمخالفة القوانين الطبيعية، استناداً إلى خبر واحد في غاية الإشكال، مع أنّ الرواية المذكورة لم تَحْكُم بكون القرشيّة تتحيّض إلى سنّ الستين، وإنّما حكمت بأنّها «ترى الحمرة» إلى الستين، كما نبّه عليه بعض الفقهاء[2].

خامساً: ولو أننا التزمنا بأنّ الاختلاف بين القرشية وغيرها هو اختلاف تعبديّ، بمعنى أنّ القرشية إنّما يُحْكَم بتأخّر سنّ اليأس عندها إلى الستين من ناحية الآثار الشرعية، أي إنّ الدم الذي تراه في فترة ما بين الخمسين والستين هو دم تترتب عليه شرعاً آثار دم الحيض حتّى لو لم يحمل صفات دم الحيض الحقيقيّة، أقول: حتى لو التزمنا بذلك كما ذهب إليه مشهور الفقهاء، فإنّ ذلك لا يعني أنّ المرأة الهاشمية أو القرشية قد فُضِّلت أو مُيِّزت على غيرها من النساء بذلك، فليس في الأمر أيّ تفضيل شرعيّ، وأيّ تفضيل لها في ذلك والحال أنّ أحكام الحيض هي أحكام تحريميّة تقيِّدُ إرادة المرأة وتحدُّ من حرّيتها، إذ يلزمها في فترة العادة الشهرية أن تجتنب مسّ القرآن الكريم ودخول المساجد، كما أنّها تُمنع من العلاقة الخاصة مع زوجها، ويَحْرُم عليها أيضاً أن تصوم في شهر رمضان، وهذا ليس تخفيفاً عليها، لأنّها تُكَلَّفُ بعد ذلك بقضاء عبادة الصوم، أجل هناك حكم واحد قد يُنظر إليه باعتباره حكماً تخفيفياً بالنسبة لها وهو أنّها تُعفى من الصلاة ولا تُكلّف بقضائها، وهو حكم وإن كان مشتركاً بين النساء كافة ولا يختص

(١) وسائل الشيعة ج٢ ص ٣٣٦ باب٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٧.
(٢) السيد الخونساري جامع المدارك ج١ ص٨١.

بالقرشية، بيد أنّ الذي يميّز القرشية هنا هو أنّ إعفاءها من قضاء الصلاة سيطول ويزيد على غيرها من النساء لمدة عشر سنين، ولكن إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية أنّ ترك الصلاة عزيمةٌ وليس رخصةً، أي إنّه يحرم عليها الصلاة، فهذا قد يُشكِّل حدّاً من حرّيتها، ويُمثِّل حرماناً لها من بركات الصلاة المعنوية.

٢ ـ التمايز التشريعي

وهو تمايز ـ لو صحّ ـ يؤسس لطبقيّة «شرعية» تجعل ذرّية النبيّ ﷺ مُحصَّنين ببعض التشريعات التي تجعلهم في موقع «النبلاء» و«الأشراف»، ويمكننا أن نستشهد على هذا النوع من التمايز الموهوم ببعض النماذج من الأحكام الفقهية، وأهمّها:

أ ـ **الاستئثار بالخمس**، حيث إنّ الفتوى المشهورة عند فقهاء الإماميّة تقضي بأن يكون نصف الخُمُس هو من نصيب الهاشميين وخصوصاً السادة الأشراف من نسل السيّدة الزهراء عليها السلام، وهو ما اصطلح على تسميته بـ «سهم السادة»، كما اصطلح على تسمية النصف الآخر بـ «سهم الإمام عليه السلام».

وهذه الفتوى وبصرف النظر عن توجيهها الفقهي قد أسهمت بطريقة أو بأخرى في إنتاج حالة من الطبقيّة المقيتة، وجعلت «السيّد» يشعر في اللاوعي بتفوّقه وأفضليّته على سائر الناس، أفضليةً استوجبت أن يخصّه الله بهذه الكرامة، ويميّزه بهذا المصدر المالي الذي لا يشاركه فيه أحد، ومن الطبيعيّ أنّ هذا الشعور قد يُعبِّر عن نفسه لدى البعض بشيء من التعالي والتكبّر على الآخرين، كما أنّ الفتوى المذكورة ساهمت في خلق روح اتّكالية وحالة من الاسترخاء والكسل لدى بعض «السادة»، على اعتبار أنّ مصدر رزقه مؤمَّن ومكفول له من قبل الله، عَمِلَ أو لم يعمل، ومَنْ يمنعه من الخمس فإنّما يمنعه من حقّه المكتسب له بالولادة والنَّسب، وقد ينجرّ الأمر إلى تجرّؤ بعض «السادة» على تناول هذا الفقيه أو ذاك العالم بالتجريح والطعن إذا لم يعطه من «سهم السادة»، لسببٍ من الأسباب، ومبرِّره في الجرأة هو أنّ هذا العالِم قد

حَرَمه من حقّه الشرعيّ المكتسب له، وفي ضوء ذلك، فإنّ هذه الفتوى سوف تُسهم ـ كما يرى البعض ـ في استعادة قيم الجاهلية ومنطقها، ولا سيّما أنّ الخُمُس كما هو الرأي المشهور إنّما يستحقّه فقط مَن انتسب إلى هاشم بالأب دون الأم، استناداً إلى أنّ المستفاد من بعض الروايات[1] أنّ الخمس هو لبني هاشم، ومن الواضح أنّ الذي ينتسب إلى هاشم بالأم دون الأب فهو ليس من العشيرة ولا يقال له هاشمي! وهو ما أثار استغراب البعض[2] واعتبره استعادة لمنطق الجاهلية، طبقاً لما قاله الشاعر الجاهلي:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد[3]

وزاد في الطين بلَّة أن اعتُبر الخمس المقرّر للسادة «مالاً طاهراً»، وأمّا الزكاة التي حُرموا منها، أو حُرِّمت عليهم وأبيحت لسواهم من الناس، فإنّها «أوساخ ما في أيدي الناس»، ليتمّ بهذه اللغة العنصرية ليس تكريس مبدأ التفاضل على أساس العشيرة وحسب، بل وتوجيه إهانة إلى سائر الناس وتحقيرهم، لا لشيء إلا لأنّ «الحظ» لم يحالفهم في أن يتصل نسبهم برسول الله ﷺ!

هذا غاية ما يُمكن أن يطرح في بيان هذه الإشكالية إزاء الفتوى المعروفة بتخصيص نصف الخمس لبني هاشم.

ولكن يمكننا في هذا المجال أن نسجِّل الملاحظات التالية:

الخمس وسدّ احتياجات الأمة

الملاحظة الأولى: إنّ الفتوى المذكورة ليست من المسلَّمات الفقهيّة، بل إنّها رأي اجتهادي يتبناه الكثير من الفقهاء، لكنْ في المقابل ثمّة رأي فقهي آخر هو

(١) وسائل الشيعة: ج٩ ص٢٧٢، الباب ٣٠ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ١.

(٢) تبصرة الفقهاء للصادقي الطهراني ج١ ص ٢٣٥.

(٣) انظر: إمتاع الأسماع للمقريزي ج٣ ص ٢٤٤.

الأقرب إلى الصواب وإلى عدالة التشريع الإسلامي يرى أنّ الخمس لا ينقسم إلى السهمين المذكورين اللذين يُخصَّص أحدهما «بالإمام»، والآخر «بالسادة»، بل إنّه ـ أي الخمس ـ حق واحد يُعبِّر عن ميزانية متكاملة أقرّها المشرِّع الإسلامي بهدف سدِّ احتياجات الأمة الإسلامية بأكملها، وقد تبنّى هذا الرأي جمع من الأعلام المتأخّرين[١]، حيث إنّهم رأوا أنّ بني هاشم هم مصرف من مصارف الخمس ولا يملكون نصفه بحيث يُحبس عليهم بانتظار وجود مستحقّين منهم، وقد استند هؤلاء الفقهاء[٢] ـ في رأيهم هذا ـ إلى بعض الأدلة المحكمة من الكتاب والسُّنّة، هذا ناهيك عن عدم نهوض دليل يُعتد به على التقسيم المذكور، وبينما اختار بعض هؤلاء الفقهاء الإفتاء بهذا الرأي وجرى من الناحية العملية عليه، فإنّ بعضهم ظلّ متحفظاً عن الإفتاء أو المجاهرة به لبعض الاعتبارات المعروفة التي تثير التوجس لدى الفقيه وتمنعه من الإفتاء بما يتوصل إليه من قناعات فقهية.

وهذا الرأي هو الأقرب إلى عدالة الإسلام، كما قلنا، إذ كيف تُملَّك مجموعة من الناس، أو عشيرة من العشائر نصف الخمس، والحال أنّ الخمس ميزانية ضخمة وضريبة تطال كلّ المكاسب والأرباح التجارية والزراعية والصناعية، فضلاً عن غنائم الحرب! وبديهيّ أنّ هذا المورد المالي الكبير إنّما يهدف إلى تأمين احتياجات الأمة المالية بأجمعها، وتيسير شؤون الدولة الإسلامية، ولو أننا احتسبنا أخماس أرباح المكاسب فقط في العالم الإسلامي، أو العالم كلّه لو كان يدين بالإسلام، لتبيّن لنا أنّنا أمام ثروة طائلة لا يُعقل أنّ الهدف من وضعها هو رفع حاجات «سيّد» هنا، أو طالب علم هناك، بل الهدف أكبر وأوسع من هذا، وهو سدّ حاجات أمة بأكملها... يتساءل الإمام الخميني رحمه الله قائلاً: «السادة

---

(١) وعلى رأسهم الإمام الخميني والسيد فضل الله والشيخ المنتظري والسيدان الحائري والهاشمي.

(٢) انظر: كتاب الخمس للشيخ المنتظري ص ٣٣٨، وكتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي ج٢ ص٣٨٠ وما بعدها، ومباني فتاوى في الأموال العامة للسيد كاظم الحائري ص١٠٨.

متى كانوا بحاجة إلى مثل هذا المال؟ خمس سوق بغداد يكفي لاحتياجات جميع السادة ولجميع نفقات المجامع العلمية الدينية، ولجميع فقراء المسلمين، فضلاً عن أسواق طهران وإسلامبول والقاهرة وغيرها... هل نُلقي بهذه الثروة الواسعة في البحر؟! أو ندسّها في التراب حتى ظهور الحُجّة؟! أو نوزّعها على ٥٠ هاشمياً أو خمسمائة ألف هاشمي؟! وإذا دُفع إليهم هذا المال أليس يُذهلهم ويحيّرهم؟! ألا تعلم أنّ حقَّ الهاشميين في هذا المال إنّما هو بمقدار ما يحتاجون إلى إنفاقه بقصدٍ واعتدال، كلّ ما في الأمر أنّ الهاشميين يتناولون حاجتهم من الخُمُس دون سواه، وقد ورد في الحديث أنّ هؤلاء يعيدون إلى الإمام ما فضل عن مؤونة سَنَتهم، كما أنّ الإمام يعينهم حتى يكون ما تناولوه من بيت المال وافياً بمؤنة سنتهم».[١]

لِمَ حُرِمَ «السادة» من الزكاة؟

الملاحظة الثانية: إنّ حرمـان الهاشميين من الزكـاة ـ كمـا هي الفتوى المعروفة ـ لا يعني بالضرورة أنّ في ذلك تمييزاً لهم عن سائر الناس أو تنزيهاً لهم عن «أوساخ الناس»، بل إنّ لذلك تفسيراً نُرجّحه ينطلق من بعض الاعتبارات التاريخيّة، وحاصل هذا التفسير: إنّ النبيّ ﷺ لمّا طلب منه بعض الهاشميين، ومنهم «المطلب بن ربيعة بن الحرث والفضل بن عباس»[٢] أن يُؤمِّرهما على الزكاة أراد ﷺ إبعادهما عن هذا المنصب، دفعاً للتهمة عنه، أو الشبهة التي قد تراود ذهن بعض الصحابة، أو يثيرها بعض المنافقين في أنّ محمداً ﷺ قد آثر أهل بيته وعشيرته وقدَّمهم على مَنْ سواهم، ولذلك فإنّه ﷺ اتخذ في هذا المجال قراراً حكيماً يقضي بمنعهم من تولّي أمر الزكاة، ومِنْ أخذِ المال الزكوي وتناوله، ولكنّه ضمن لهم سدّ احتياجاتهم وكفلها لهم، على اعتبار أنّهم أهل بيته وعياله.

---

(١) الحكومة الإسلامية للإمام الخميني ص٢٩ ـ ٣١.

(٢) المبسوط ج٢ ص٢٠٣

ولكن لماذا استخدم ﷺ في التعبير عن الزكاة وصفاً مهيناً، وهو «أوساخ الناس»؟

أقول: لو صح استخدامه لهذا التعبير فغير بعيد أنّه ﷺ استهدف من ذلك تنفير الهاشميين حتى لا يطمعوا ببعض المناصب أو المواقع الإدارية المتصلة بالزكـاة، كما يرى الفقيه الشيخ المنتظري[1]. إلاّ أنّ هذا الإجراء الذي اتخذه النبيّ ﷺ أو التدبير الذي اعتمده ﷺ قد استمرّ إلى ما بعد وفاته ﷺ، وظلّ كذلك إلى يومنا هذا، ثم استثني من ذلك تناول الهاشمي للزكاة من الهاشمي، مع أنّ هذا الاستثناء يبعث على التأمل في القضية وفيما ذُكر في تفسيرها، ولذا فإنّه يبقى استثناءً بحاجة إلى متابعة فقهية وفكرية.

ثم لو أننا لم نقبل التفسير المتقدّم بشأن ورود التعبير المذكور على لسانه ﷺ فلا مجال لنا إلاّ أن نتوقف إزاءه ـ أي إزاء صدور هذا التعبير عنه ﷺ ـ لأنّ استخدام النبيّ الأكرم وصاحب الخلق العظيم لمثل هذا التعبير «أوساخ أيدي الناس»، أو «أوساخ الناس»[2] مستبعد جدّاً، ولا يليق صدوره من قائد عاديّ، فضلاً عن رسول الله ﷺ! والوجه في ذلك:

أولاً: إنّ توصيف المال الذي يدفعه المكلف امتثالاً لأمر الله سبحانه وتعالى بالأوساخ هو في حدّ ذاته أمر مستغرب، لأنّه حقّ شرعيّ ولا مبرّر لتوصيفه بهذا الوصف، وأمّا قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣]، فهو لا يدلّ بأيّ نحو من أنحاء الدلالة على أنّ المال الزكوي هو قذارة أو وسخ وبدفع زكاته فإنّه يَطهر، وإنّما المقصود أنّه بامتثال هذا التكليف ودفع المال فإنّ ذلك سيكون سبباً

(١) الخمس ص٢٧٣

(٢) كما ورد في بعض الأخبار، انظر: الكافي ج١ ص٥٤؛ وج٤ ص٥٨؛ وج٥ ص٣٤٥، والتهذيب ج٤ ص١٢٩.. وفي «الدر المنثور»: «إنّ الصدقة لا تبتغى لآل محمّد ﷺ إنما هي أوساخ الناس».

لنموّ المال وبركته، كما أنّه سبب لطهارة المزكي روحياً بامتثاله لأمر الله تعالى ومساهمته في رفع المستوى المعيشي في المجتمع.

ثانياً: إنّه تعبير يتضمّن إهانة واضحة لعامّة الناس الذين لا يتصلون بالنبيّ ﷺ نسباً، حيث إنّ ما يُدفع لهم هو الأوساخ! وحاشاه ﷺ أن يُهين شخصاً واحداً أو يحتقره، فضلاً عن أن يصدر منه ما يتضمّن إهانة عامة الناس، فهذا يتنافى مع أخلاقه ﷺ وعصمته، كما ويتنافى مع نصوص القرآن الكريم والمبادئ الإسلامية التي جاء بها النبيّ ﷺ وأرسى دعائمها.

ثالثاً: ولنا أن نسأل: لماذا كانت الزكاة أوساخاً؟ ألأنّها تؤخذ من أموال الناس التي تتداولها الأيدي وتنتقل من شخص لآخر؟ أم لأنّ أصحابها قد يختارون دفعها من المال الرديء؟ إذا كان السبب هو هذا أو ذاك، فمن الواضح أنّ هذا المعنى موجود في الخمس أيضاً، فإنّ الخمس ولا سيّما خمس أرباح المكاسب المأخوذ من فاضل المؤونة، إنّما يؤخذ من أيدي الناس وما يتداولونه، كما أنّه ربّما يُدفع من المال الرديء، حيث قد يختار البعض دفع الخمس من رديء أموالهم، بل إنّ الخمس في بعض موارده، كخمس المال الحلال المختلط بالحرام يكون أكثر اتصافاً والتصاقاً بالشبهة من الزكاة، ما يفرض وفقاً للمنطق المذكور تنزيه ذرّية النبيّ الأكرم ﷺ عنه، تطهيراً لهم عن الشبهات؟!

وإذا قيل: إنّ دفع الخمس لله تعالى يوجب طهارته وارتفاع الشبهة عنه.

قلنا: إنّ هذا بعينه يجري في الزكاة، فإنّ دَفْعَها لله وتقرّباً إليه موجب لطهارتها.

وربّما يقال: إنّ الفرق بين الخمس والزكاة هو أنّ الزكاة تُؤخذ من الناس وتُعطى مباشرة للفقراء والمساكين، ولذا سُمِّيت أوساخاً، وأمّا الخمس فجُعل أولاً وبالذات بأجمعه لله تعالى[1]، ثم ينتقل منه تعالى إلى الرسول ﷺ وذوي

---

(١) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ

القربى وذوي الحاجة من بني هاشم، لانتقال الولاية منه تعالى إلى الرسول ﷺ ومن ثَمَّ ذوي القربى، ما يعني أنّ «فقراء الناس عيال للناس، وفقراء بني هاشم عائلة الله، ومن شؤون الإمامة والحكومة الإسلامية»[1].

ويلاحظ عليه: بأنّه إذا كان المطهِّر للخمس هو إضافته لله تعالى ـ وهي إضافة تشريفية، كما هو معلوم، لأنّ الله تعالى ليس له نصيب حقيقي في الخمس وما كان له فهو لرسوله ﷺ ـ فالزّكاة كذلك، فإنها أيضاً تُضاف إليه سبحانه بنحو من أنحاء الإضافة، ولذا يُعبّر عنها بـ «حقّ الله»، بل إنّ المال بأجمعه هو مال الله سواء ما كان منه داخلاً في الحقوق الشرعية أو كان مالاً شخصياً يملكه أصحابه، قال تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [النور: ٣٣]، وقد ورد في بعض الروايات[2] أنّ الصدقة تقع في يد الله قبل أن تقع في يدي السائل، فليكنْ وقوعها في يد الله تعالى موجباً لطهارتها ونزاهتها، كما هو الحال في الخمس، فلماذا يُكره دفعها إلى الهاشميين، وتُعلَّل الكراهة بالتعليل المتقدّم نفسه، وهو تنزيه بني هاشم عن أوساخ الناس؟!

دفاع غير مقنع

الملاحظة الثالثة: وقد ردّ بعضهم على شبهة أنّ تمييز بني هاشم وتخصيصهم بالخمس دون سواهم هو خلاف مبادئ الإسلام وروح المساواة التي أشاعها بين مختلف الشرائح والشعوب والقوميات: بأنّ «إكرام الرجل في عشيرته وعائلته أمر عرفي يقبله روح الاجتماع، واحترام ذرّية الرسول ﷺ وأقربائه يُعدُّ احتراماً له، فأيّ مانع من أن يجب إدارتهم من الميزانية الموضوعة لإدارة الحكومة الإسلامية من جهة أنّهم من أغصان شجرة النبوة والحكومة الإلهية، وهذا ميز

وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ (الأنفال: ٤١).

(١) الخمس للمنتظري ص٢٧٤.

(٢) ثواب الأعمال للصدوق ص١٤٤.

(مائز) دنيوي، وإلاّ فإنّ أكرم الناس عند الله أتقاهم»[١].

ولكنّ هذا الدفاع غير مقنع، لعدّة اعتبارات:

أولاً: إنّ الإكرام المشار إليه إنّما يكون مألوفاً لو صدر من الناس بمبادرات فردية احتراماً منهم وتقديراً لنبيّهم ﷺ، أمّا أن يُقِرَّ ذلك النبيّ نفسه، فيفرض على أتباعه إكرام ذريته وتخصيصهم بمبالغ مالية ضخمة، فهذا ما لا يفهمه العقلاء، بل ربّما رأوا فيه ما يوجب القدح والذمّ، ولا سيّما إذا كان هذا النبيّ ﷺ قد نادى بإسقاط كلّ أشكال التمايز والتفاضل على أساس عشائريّ أو عرقيّ، كما أنّه ﷺ وطبقاً لِمَا علّمه الله تعالى، لم يطلب على الرسالة أجراً سوى المودّة في القربى، وليس دفع الأموال إليهم، ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣].

ثانياً: إنّ الخُمُس ـ حسب الفرض ـ لا يختصّ بذرّية النبيّ ﷺ، بل إنّه يُعطى لكلّ هاشمي بما في ذلك نسل العباس وذرّيته، وكذا ذرّية أبي طالب والحارث وأبي لهب[٢] مع أعقابهم إلى يوم القيامة، والذي تَأْلَفه الحياة الاجتماعية والعقلائية هو إكرام الرجل في الأقربين من أهل بيته وذرّيته وأقربائه، أمّا مع تعاقب الأبناء والأحفاد وتواليهم إلى عشرات الجدود بحيث لا تعود ثمّة قرابة ظاهرة فيما بينهم فهذا ليس ممّا يراعيه العقلاء في تعاملهم مع الأشخاص.

ثالثاً: ثمَّ إذا كان الغرض هو إكرام النبيّ ﷺ في بَنِيه، فهذا يقتضي تعميم الإكرام لأبناء البنت، كما أبناء الابن، فهؤلاء كلهم أبناؤه وعائلته وأهله، أفهل يكون دفع الخمس لابن «الهاشمي» تكريماً لرسول الله ﷺ ولا يكون دفع الخمس لابن «الهاشمية» ممّن تزوّجت من غير هاشمي تكريماً لرسول الله ﷺ؟! هذا مع

(١) المنتظري، الخمس ص٢٧٤، ودراسات في ولاية الفقيه ج٣ ص ١٢٢..

(٢) لأنّ هؤلاء هم الهاشميون الذين بقي نسلهم واستمر حسب ما تنص التواريخ، انظر: الخمس للمنتظري ص٢٩٤.

العلم أنّ ذرّية النبيّ ﷺ بأجمعها إنما هي من ابنته الزهراء عليها السلام وليس من أبنائه الذكور، لأنَّ هؤلاء قد تُوفّوا صغاراً، فلماذا يتمّ تخصيص الخمس بخصوص أبناء الابن من ذرّيته وأقاربه كما هو الرأي المشهور[١] في المسألة؟!

رابعاً: إنّ إكرام ذرّية النبيّ ﷺ وأقاربه يكون بسدِّ احتياجاتهم، وتأمين مستلزماتهم الضرورية ولا يكون بتخصيص نصف الخُمُس لهم، أي ما يعادل ميزانية دولة كبيرة بأكملها، ماذا يفعلون بكلٍّ هذه الأموال؟!

ب ـ حرمة الجمع بين الفاطميّتين: وربّما يُذكر نموذجٌ آخر لهذا التفاضل التشريعي، وهو الحكم الذي أفتى به بعض الفقهاء في أنّه لا يحلّ للرجل المسلم أن يجمع بين زوجتَيْن من ولد فاطمة الزهراء عليها السلام في آن واحد، استناداً إلى ما جاء في بعض الروايات، من قبيل ما رواه الشيخ الطوسي بسنده إلى بعض أصحاب الإمام الصادق عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا يحلّ لأحدٍ أن يجمع بين اثنتين من ولد فاطمة عليها السلام، إنّ ذلك يبلغها فيشقّ عليها، قلت: يبلغها؟ قال: إي والله»[٢].

وقد أفتى بعض أعلام المدرسة الأخبارية كالشيخ يوسف البحراني[٣] بمضمون هذه الروايات، فحرّم الجمع بين الفاطميّتين، بل حَكَمَ ببطلان العقد على الثانية، وقال بعضهم بالحرمة دون البطلان، بينما ذهب مشهور الفقهاء إلى جواز الجمع

(١) وقد خالف بعض الفقهاء في المسألة، وعلى رأسهم السيد المرتضى رحمه الله، فأباح لابن الهاشمية أو العلوية أخذ الخمس ولو لم يكن أبوه هاشمياً أو علوياً، فابن البنت وابن الابن عنده يتساويان في جواز أخذ الخمس وحرمة الزكاة، انظر: مستمسك العروة الوثقى ج٩ ص ٥٧٣.

(٢) التهذيب ج٧ ص٤٦٣ ورواه الصدوق في العلل.

(٣) الحدائق ج٢٣ ص ١٠٩، ويقول البحراني بشأن هذه المسألة: «إنّه قد جرى ذكرها من زمن الحر العاملي الذي اختار الأخذ بظاهر الروايات في الحرمة»، هذا ولكن ليس في الوسائل ما يشي بتبني الشيخ الحر القول بالحرمة، أجل، قد تبنى ذلك ـ أعني الحرمة ـ في كتابه «بداية الهداية»، انظر للتفصيل حول ذلك ما ذكرناه في كتاب «الحر العاملي موسوعة الحديث والفقه والأدب» ص ١٥٨..

وإن على كراهية أو مع إرفاق فتوى الجواز بالاحتياط المستحبّ بترك ذلك[١].

والقول بحرمة الجمع وإن لم يَعدْ قولاً شائعاً ولا معروفاً عند أحد من فقهائنا المتأخّرين والمعاصرين[٢]، بَيْدَ أنّه لا يزال يُرخي بظلاله في بعض الأوساط الإسلاميّة الشيعية، ففي البحرين ـ مثلاً ـ لا يزال معظم المؤمنين ـ كما نقل لنا بعض الإخوة ـ يعتقدون بعدم جواز الجمع بين العلويَّتين، وأنّ على الرجل أن يستأذن زوجته العلوية إذا أراد أن يُدخل عليها امرأة أخرى غير علوية، وربّما كان هذا الاعتقاد شائعاً في غير البحرين أيضاً.

ولنا إزاء هذا الرأي وقفتان: إحداهما تتّصل بسند الرواية، والأخرى تتّصل بدلالتها:

الوقفة الأولى: إنّ الرواية وإن وصفها البعض بالصّحة، إلاّ أنّ السيّد الخوئي رحمه الله رماها بالضعف في كلا طريقَيْها[٣] وأضاف رحمه الله: «وعليه فلا تصلح الرواية دليلاً للكراهة فضلاً عن البطلان والحرمة، نعم بناءً على التسامح في أدلّة السُّنن لا بأس بجعلها دليلاً للكراهة، وممّا يؤيّد ما ذكرناه أنّه لم يتعرّض لهذه المسألة أحد من أصحابنا قبل صاحب الحدائق»[٤].

الوقفة الثانية: لو صحّت الرواية سنداً فهي لا تدلّ على حرمة الجمع المذكور وذلك:

---

(١) انظر: العروة الوثقى ج٥ ص٥٥٣.

(٢) أجل، رأيت أنّ الشيخ محمّد آصف محسني قد احتاط وجوباً بترك الجمع بينهما، انظر: حدود الشريعة، المحرمات، ج١ ص١٧٤.

(٣) أمّا طريق أو سند الشيخ في التهذيب، فلأنّ فيه السندي بن الربيع وهو ممّن لم يرد فيه توثيق إلاّ في بعض نسخ رجال الشيخ، غير أنه من غلط النُّسّاخ جزماً، فإنّ أكثر نسخ رجال الشيخ خالية من التوثيق له، وعلى تقدير الالتزام بوثاقة الرجل فالرواية مرسلة لا مجال للاعتماد عليها وإن كان مرسلها ابن أبي عمير، وأما الطريق الثاني فكل من في السند هم من الثقاة باستثناء محمّد بن علي ماجيلويه، هذه خلاصة ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله. انظر: كتاب النكاح من تقريرات درسه رحمه الله ج ١ ص٤٤٢، على أنّ في السند رجلاً آخر قد اختلف الرجاليون في وثاقته، وهو محمّد بن خالد البرقي (والد أحمد)، انظر: معجم رجال الحديث ج١٧ ص٧١، ولهذا: فسند الرواية غير خال من الإشكال، كما اعترف بذلك بعض العلماء، انظر: حدود الشريعة ـ المحرمات، ج١ ص١٧٦.

(٤) الخوئي كتاب النكاح ج١ ص ٤٤٢.

أولاً: إنّ كون الزواج بالثانية أو الجمع بين الفاطميّتين شاقّاً على السيّدة الزهراء عليها السلام لا يدلّ على الحرمة، لأنّ المشقّة أعمّ من الإيذاء الذي هو المحرَّم، يقول الفقيه الكبير السيد كاظم اليزدي: «مع أنّ تعليله ـ أي الإمام عليه السلام ـ ظاهر في الكراهة، إذ لا نسلّم أنّ مطلق كونه شاقاً عليها إيذاءٌ لها حتّى يدخل في قوله ﷺ: «مَن آذاها فقد آذاني»[١].

ثانياً: «مع أنّ الجمع المذكور (بين الفاطميتين) لو كان حراماً فأيُّ معنى للتعليل بكونه شاقّاً على خصوص فاطمة عليها السلام ؟! ولِمَ لا يكون شاقاً على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ ولا على أحد من الأئمة عليهم السلام ؟!»[٢].

ثالثاً: «مع أنّ ابنة فاطمة غير منحصرة في بنات ذكور أولادها، بل بنات بناتها إلى يوم القيامة داخلة.. فلا يكاد يوجد في بلاد المسلمين ونسلهم بنت لم يكن لها نسب إلى فاطمة نسباً أو رضاعاً، إذ يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب..»[٣]. ما يعني أنّه لو كان الجمع بين الفاطميتين محرّماً لم يبقَ لموارد جواز الجمع وتعدد الزوجات إلاّ أفراد قليلة!

رابعاً: ويرى بعض الفقهاء[٤] أنّ في الرواية قرينةً على الكراهة وعدم الحرمة، والقرينة هي تعليله عليه السلام «أنّه يشقُّ على فاطمة عليها السلام بعد الموت، وذلك بحسب الطينة البشرية في النّساء»[٥].

ونلاحظ على ذلك: إنّه لو صحّ هذا التوجيه فإنّه ينفي الكراهية أيضاً وليس الحرمة فقط، لأنّ المشقّة الناتجة عن الجِبِلّة البشرية لدى المرأة (وهي السيدة

(١) العروة الوثقى ج٥ ص٥٥٣.

(٢) الرسائل الفقهية للبهبهاني ص١٨١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) يَنْسُبُ السيد عبد الله الجزائري هذا الكلام إلى الحر العاملي في كتاب الوسائل، ولكن الوسائل خالٍ منه، وقد أوضحنا هذا الأمر في كتاب «الحر العاملي موسوعة الحديث والفقه والأدب» ص ١٥٧ ـ ١٥٨، فراجع.

(٥) راجع الكلام المذكور في الحدائق الناضرة ج ٢٣ ص ٤٧٨.

الزهراء عليها السلام في هذا المقام) لا يصحّ جعلها مصدراً لاستنباط الحكم الشرعيّ، وذلك كما هو الحال في سائر الموارد التي يَكْرَهُ فيها المعصوم بعض الأشياء أو يتجنّبها لا من موقعه التشريعي بل من موقع بشريّته، فيكون المورد خارجاً عن نطاق التشريع برمّته لا خصوص الحرمة أو الإلزام، وإن كان لا محالة يكشف عن عدم الحرمة[1].

هذا ولكنّ أصل التوجيه محلّ إشكال، لأنّ الكلام ـ بحسب الفرض ـ ليس عن كراهية الزهراء عليها السلام وهي في دار الدنيا للجمع بين البنتين من نسلها، ليأتي الحديث عن الكراهية البشرية، وإنّما الكلام عن كراهيتها ذلك بعد الموت، ومن المعلوم أنّها عليها السلام بعد الموت في نشأة مختلفة وفي مقام صدق عند مليك مقتدر يتحرّر فيها الإنسان ـ على الأرجح ـ من أسر العواطف والانفعالات البشرية.

خامساً: وقد يُستشكل في حرمة الجمع المشار إليها بوجهٍ آخر، وهو أنّ الخبر الوارد في ذلك وإن كان صحيحاً، إلا أنّه مخالف لقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟ ﴾ [النساء: ٣]، ونحن حتى لو تماشينا مع المبنى المشهور القائل بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إلاّ أنّ التخصيص في هذا المقام يصعب إثباته، لأنّ الحكم العام وهو جواز الجمع ثابت من خلال الكتاب الكريم، وقد استقرّت عليه سيرة المسلمين وجرى عليه عملهم منذ صدر الإسلام وإلى يومنا هذا، فلو كان هذا الحكم، وهو جواز الجمع، خاصاً بمن عدا بنات الزهراء عليها السلام لكان اللازم أن يتمّ التأكيد عليه مراراً في حديث النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، لأنّ المسألة محلّ ابتلاء عام، فكيف يُترك البيان في محلّ الحاجة إليه، إنّ هذا إنْ دلّ على شيء فإنّما يدلّ على عدم صحّة هذا الاستثناء.

---

(١) راجع للتفصيل حول ذلك: ما سجلناه في كتابنا «الشريعة تواكب الحياة» ص ٩٤ وما بعدها.

ج ـ ترجيح الهاشمي على غيره في إمامة الصلاة: هذا هو النموذج الثالث لـ«الأحكام التشريعية» التي تمنح الهاشميين امتيازاً خاصاً، وقد أفتى بذلك بعض الفقهاء، يقول المحقّق النراقي: «وذكروا أيضاً أنّ الهاشميّ الجامع لشرائط جماعة الصلاة أَوْلى من غيره، وهو كذلك، لفتوى العظماء، ولأنّ فيه إكرام ذرّية النبيّ ﷺ، ولما رُوِي من قوله: «قدِّموا قريشاً ولا تتقدّموهم»[1].

وقد أدرك الشيخ النراقي أنّ هذه الوجوه لا تصلح للإفتاء وتبرير هذا الحكم، لضعفها وعدم تماميتها، لذا أردف قائلاً: «وتحمّلُ ذلك المقام للمسامحة يجبر ما في هذه الوجوه من الضعف»[2]، مشيراً بذلك إلى قاعدة التسامح في أدلة السنن.

لكنّ هذه القاعدة غير تامّة، كما ثبت ذلك عند فقهائنا المتأخرين.

وأمّا حديث: «قدّموا قريشاً ولا تتقدّموهم»، فقد اعترض عليه الشهيد الأول بأنّه حديث «لم نَرَه مذكوراً في الأخبار إلاّ ما رُوِيَ مرسلاً أو مسنداً بطريق غير معلوم من قول النبيّ ﷺ»[3].

والظّاهر أنّ محطّ نظر الشهيد إلى مصادر الشيعة الحديثية، فإنّها خالية من حديث كهذا بشأن قريش، أجل ورد النهي من طرق الشيعة عن التقدّم على الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، فقد رُوِيَ عنه ﷺ بشأن أمير المؤمنين عليه السلام: **«فَسَلوه وتعلّموا منه ومن أوصيائه بعده ولا تُعَلِّموهم ولا تتقدّموهم ولا تَخَلَّفوا عنهم، فإنّهم مع الحقّ والحقّ معهم»**[4].

وأما لدى السُّنّة فقد ورد الحديث المذكور «قدّموا قريشاً» في بعض مصادرهم

---

(١) مستند الشيعة ج٨ ص٤٨، وانظر: حول الحكم المذكور: نهاية الأحكام للعلامة الحلي ج٢ ص ٢٥٦، وذكرى الشيعة ج٤ ص٤١٣، وجامع المقاصد ج١ ص٤١٣، ومسالك الأفهام ج٣١٥.

(٢) مستند الشيعة ج٨ ص٤٨.

(٣) ذكرى الشيعة ج ٤ ص٤١٣.

(٤) كمال الدين وتمام النعمة ص٢٧٨

الحديثية[1]. ولكنّ المظنون قويّاً أنّ هذا الحديث وأمثاله هو من الأحاديث الموضوعة في سياق النِّزاع الحاصل في أمر الخلافة بين المهاجرين والأنصار بعد وفاة رسول الله ﷺ، حيث أُريد تبرير إبعاد الأنصار عن الخلافة وتقديم المهاجرين، بالاستناد إلى مثل هذه الأخبار والروايات، والله العالم.

٣ ـ التمايز الاجتماعي

ويستمرّ مسلسل التمايز، ليصل إلى الجانب الاجتماعي، مكرِّساً بذلك حالة طبقيّةً بين الأشراف وبين سائر الناس، تجعل الأشراف في مستوى أعلى وأرفع من غيرهم، ويتأسّس هذا التمايز الاجتماعي ـ بالإضافة إلى ما تقدّم من تمايز تكوينيّ وتشريعيّ مزعوم ـ على بعض التعاليم، وأهمّها:

أولاً: إنّ ذرّية النبيّ ﷺ يتميّزون على غيرهم من الناس في معيار الاحترام والتقدير، فإذا كان مطلق الإنسان يُقَدَّر ويُحترم لفضيلته الدينية أو الخُلقيّة أو العلميّة أو لغيرها من الاعتبارات العقلائيّة، فإنّ الهاشميّ يُراعى في تفضيله معيار خاص تتعطّل أو تتجمّد أمامه المعايير المتقدّمة، وهو معيار النَّسب، فهو يُقَدَّرُ ويُحترمُ لنسبه، مُحْسِناً كان أو مُسيئاً، وهذا ما نصّت عليه بعض المرويّات، حيث إنّها أكّدت على أنّ المحسنَ من ذرّية النبيّ ﷺ يُكرَمُ لإحسانه، والمسيء يكرم احتراماً وإكراماً لرسول الله ﷺ. ففي الحديث عنه ﷺ: «أحبّوا أولادي.. الصالحون لله تعالى والطالحون لي»[2].

وفي حديث آخر عنه ﷺ: «مَنْ أكرم أولادي فقد أكرمني»[3].

وفي حديث عنه ﷺ: «إذا قُمت المقام المحمود شفعت في أصحاب الكبائر

---

(١) انظر: كتاب الأم للشافعي ج١ ص ١٨٨، وكتاب المسند له أيضاً ٢٧٨، وقد صحّحه الألباني في إرواء الغليل ج٢ ص ٢٩٦، بسبب تضافر نقله.

(٢) مستدرك الوسائل: ج ١٢ ص ٣٧٦.

(٣) المصدر نفسه.

من أمتي، فيشفّعني الله فيهم، والله لا تشفّعت فيمن آذى ذريّتي»[١].

وقد نظّر لهذا الرأي بعض العلماء، منهم: العلامة محمّد إسماعيل المازندراني الخاجوئي (ت: ١١٧٣هـ)[٢]، ومنهم: السيد عبد الرزاق المقرّم رحمه الله، حيث أكّد الأخير على «امتياز الذريّة على سائر المسلمين، لحصولهم على هذا العنوان، أعني كونهم ذرّية الرسول ﷺ مطلقاً سواء كانوا سائرين على منهاج مشرِّفهم الأعظم أو متأخّرين عنه»[٣].

ثانياً: والنموذج الأكثر دلالة على تمايزهم الاجتماعي هو الحديث عن نفي الكفؤ لهم في الزواج، وانطلاقاً من ذلك فلا تُزوَّج الهاشمية لغير الهاشمي، حتى لو كان قرشياً، فضلاً عن غيره من الناس، لأنّ من ليس هاشمياً لا يكون كفؤاً للهاشمية، فلا يكون مؤهّلاً للاقتران بها، وهذا التمايز ـ كما غيره ـ يتمّ التنظير الشرعيّ له وإسناده ببعض النصوص الروائية، وقد أفتَتْ به بعض المذاهب الإسلامية، بل نُسب ذلك إلى جمهور الفقهاء، يقول الشيخ سيّد سابق في فقه السُّنّة حول الكفاءة بالنّسب: «فالعرب أَكْفاءٌ لبعض، وقريش بعضهم أَكْفاءٌ لبعض.. فالأعجميّ لا يكون كفؤاً للعربية، والعربيّ لا يكون كفؤاً للقرشية» إلى أن يقول: «ولم يختلف الشافعية ولا الحنفية في اعتبار الكفاءة بالنَّسب على مبدأ النحو المذكور، ولكنّهم اختلفوا في التفاضل بين القرشيّين، فالأحناف يَرَوْنَ أنّ القرشيّ كفؤٌ للهاشمية، أمّا الشافعية فإنّ الصحيح من مذهبهم أنّ القرشيّ ليس كفؤاً للهاشمية والمطلبيّة..»[٤].

وقد نقل الشيخ عباس القمّي رحمه الله عن كتاب «تاريخ قمّ»: «أنّ الرضائية

---

(١) الأمالي للشيخ الصدوق ص ٣٧٠.

(٢) ألّف رسالة في هذا المجال بعنوان «الفوائد في فضل تعظيم الفواطم» انظر: كتابه: «الرسائل الاعتقادية» ج١ ص ٣٠٧.

(٣) السيدة سكينة للسيد عبد الرزاق المقرم ص١١

(٤) فقه السُّنّة ص٥١٠ ـ ٥٠٩.

(ذرية الإمام الرضا عليه السلام[1]) لم يُزوِّجوا بناتهم، لعدم الكفؤ لهم، وكان للإمام موسى الكاظم عليه السلام إحدى وعشرون بنتاً لم تتزوّج إحداهن، وكان هذا سائراً في بناتهم، وقد أوقف محمّد بنُ عليٍّ الرضا عليه السلام قرى في المدينة على أخواته وبناته اللاتي لم يتزوّجن، وكان يرسل نصيب الرضائية من منافع هذه القرى من المدينة إلى قم»[2].

وفي تقييم هذه التعاليم، فإنّنا نسجّل الملاحظات التالية:

وقفة مع السند والدلالة

الملاحظة الأولى: إنّ الروايات المشار إليها ضعيفة السند، ولا يمكن التعويل عليها في تقديم تصوّر إسلامي يعطي استثناءً خاصاً لذريّة النبيّ صلى الله عليه وآله ويميّزهم على من سواهم من الناس، ولو أنّ الروايات المذكورة كانت صحيحة للزم التوقف في شأنها للسبب عينه، أعني منافاة هذا الاستثناء الوارد فيها للمبادئ الإسلامية العامة المستفادة من الكتاب الكريم وصحيح السنة والتي ترفض كلّ أشكال التمييز العنصري أو تكريس أيّ واقع طبقيّ.

أجل، ثمّة تفسير مقبول يُخرج بعض هذه الروايات عن دائرة الإشكال والمصادمة مع المبادئ الإسلامية المشار إليها، والتفسير هو أنّ المراد بالذريّة هم الأئمة المعصومون الذين أوجب لهم محبتهم ومودّتهم وجعلها أجراً للرسالة، فإنّ محبّة هؤلاء وإكرامهم واحترامهم هو حبٌّ رسالي يُمهّد لاتّباعهم والسير على هديهم ولا يكرّس واقعاً طبقيّاً مبغوضاً، فلو أمكن حمل الروايات

---

(١) المذكور في التواريخ أنّ الإمام الرضا عليه السلام لم يخلِّف إلاّ ولداً ذكراً واحداً وهو الإمام الجواد عليه السلام، وقيل: له بنت اسمها فاطمة، وأمّا السادة الرضوية فهم من ذرّية الجواد عليه السلام، ونُسبوا إلى الرضا عليه السلام لاشتهاره بولاية العهد، حتى أنّ الأئمة عليهم السلام: الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام يطلق على كل واحد منهم في بعض الأحيان ابن الرضا عليه السلام، انظر: تواريخ النبيّ والآل للشيخ التستري ص ١٢٨.

(٢) منتهى الآمال ج٢ ص٣٨٠.

على هذا التفسير فتنحلّ المشكلة، وأمّا إذا أُريد الأخذ بإطلاق الروايات في الدعوة إلى تفضيل ذريّته ﷺ على مَنْ سواهم لمحض أنّهم ذرّيته ﷺ، وبصرف النظر عن أعمالهم وسلوكهم وعلمهم، فهذه الدعوة لا تخلو من تأمل، ويُشك في صدورها عن النبيّ ﷺ أو عن الأئمة عليهم السلام، لأنّها تختزن شيئاً من العنصرية، كما أنّها قد تساهم في تكريس واقع طبقي.

وخلاصة القول: إنّ مثل هذا الاستثناء لا يستند إلى دليل يُعتدّ به، والروايات المتقدّمة ـ فضلاً عن ضعف سندها ـ فإنّها تتنافى والمعايير التي أرسى القرآن الكريم دعائمها، حيث وضع أسساً جديدة في التفاضل بين الناس، والنسب ليس منها، وإنّما هناك معيار العلم والتّقى والجهاد في سبيل الله، ونحو ذلك ممّا تقدّمت الإشارة إليه، وهكذا فإنّ سُنّة النبيّ ﷺ وسيرته قد أكّدت على رفض اعتماد النَّسب معياراً للتفاضل، ولهذا رأينا في سيرة النبيّ الأكرم ﷺ أنّه في الوقت الذي يعادي عمّه أبا لهب بسبب كفره وجحوده، فإنّه يُقرِّب إليه سلمان الفارسي ويدنيه منه ويعتبره من أهل بيته «**سلمان منّا أهل البيت**»[1]، في إعلان واضح وصريح في أنّ نسب الإسلام يتقدّم على نسب الدم وكلّ الأنساب الأخرى، وهذا المفهوم قد أكّد عليه أئمّة أهل البيت عليهم السلام، في الأحاديث المتضافرة المرويّة عنهم عليهم السلام، من ذلك ما يُروى عن الإمام الصادق عليه السلام: «**ولايتي لأمير المؤمنين عليه السلام أحبّ إليّ من ولادتي منه**»[2].

وفي بعض الأحاديث المرويّة عنه ﷺ: «**يا بني هاشم لا يأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم**»[3].

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ج١ ص٧٠، والمعجم الكبير للطبراني ح٦ ص٢١٣.

(٢) الاعتقادات للشيخ الصدوق ص ١١٢.

(٣) الكشاف للزمخشري ج١ ص ٣١٤. وفي رواية طويلة عن الإمام العسكري عليه السلام ما يدلّ بوضوح على أنّ النسب ليس مرجِّحاً في حدّ ذاته بحيث يتقدّم على ميزان العلم، تقول الرواية: «إنّه اتّصل (أي بلغ الإمام) بأبي الحسن محمّد بن علي العسكري عليه السلام أنّ رجلاً من فقهاء شيعته كلّم بعض النّصاب فأفحمه بحجّته حتى أبان

أفهل نستطيع القول: إنّ الإسلام يأمرنا بضرورة احترام الشخص المنتسب إلى ذرّيته ﷺ وتقديره وإكرامه حتّى لو انحرف عن الحقّ ولم يلتزم نهج جدّه المصطفى ﷺ، فأفسد في الأرض وعاث فيها قتلاً وترويعاً وجاهر بارتكاب المعاصي؟!

ثمّ ألا يلزمنا أن ننهى مثل هذا الشخص عن المنكر بمختلف المراتب المذكورة للنهي عن المنكر، من العبوس في وجهه أو القسوة عليه في الكلام إلى محاسبته وتعزيره، أو إقامة الحدّ عليه إذا ما فعل ما يستوجب ذلك، وهل يتوهم أحد بأنّ ذلك خلاف التكريم والتقدير؟!

والحقيقة أنّي عندما طرحت السؤال الآنف فإنّي قد طرحته في سياقٍ استنكاري، لأنّه لم يكن ليدور في خلدي أنّ ثمّة من لا يجد غضاضة في الالتزام بذلك، أعني سقوط واجب النهي عن المنكر تجاه ذرّية النبيّ ﷺ إذا كان ذلك مؤذياً لهم، بيد أني وبعد مدةٍ لاحظت أنّ بعض العلماء قد التزم بذلك وتبنّاه دون غضاضة، يقول العلامة المازندراني: «وإذا كانت «النصيحة خشنة»[1] توجب

عن فضيحته، فدخل إلى عليّ بن محمّد عليه السلام وفي صدر مجلسه دَسْتٌ عظيم منصوب وهو قاعد خارج الدست، ويحضرته خلق من العلويين وبني هاشم، فما زال يرفعه حتى أجلسه في ذلك الدست، وأقبل عليه، فاشتد ذلك (عظم) على أولئك الأشراف، فأمّا العلوية (الذين ينتهي نسبهم إلى الإمام علي عليه السلام)، فأجلّوه عن العتاب، وأمّا الهاشميون فقال له شيخهم: يا بن رسول الله هكذا تؤثر عامياً على سادات بني هاشم من الطالبيين والعباسيين؟! فقال عليه السلام: إياكم وأن تكونوا من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [آل عمران: ٢٣] أترضون بكتاب الله حكماً.

قالوا: بلى.

قال: أليس الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١] فلم يرضَ للعالم المؤمن إلا أن يُرفع على المؤمن غير العالم، كما لم يرضَ للمؤمن إلا أن يُرفع على من ليس بمؤمن، أخبروني عنه، قال: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ أو قال: «يرفع الذين أوتوا شرف النسب درجات»؟ أوليس قال الله: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] فكيف تُنكرون رفعي لهذا لِمَا رفعه الله؟! إنّ كسر هذا لفلان الناصب بحجج الله التي علّمه إياها، لأفضل له من كلّ شرف في النسب»، انظر: الاحتجاج للشيخ الطبرسي ج٢ ص ٢٥٩.

(١) هذا نص رواية مروية عن الإمام الرضا عليه السلام عن أبيه الإمام الكاظم عليه السلام، انظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام ج٢

أذاهم ـ يقصد الذرّية ـ وتورث سقوط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فما ظنك بعد ذلك أيّها الغافل بغيرها؟!»[١].

وغرابة هذا الرأي لا تكاد تخفى، لا لمنافاته لعمومات ومطلقات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير القابلة للتخصيص والتقييد فحسب، بل لأنّ لازمه تأسيس شريعة خاصة بذرّية النبيّ ﷺ أو قل: إنّ أحكام الشريعة تتغيّر عند وصول الأمر إلى ذرّية النبيّ ﷺ، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب تجاه كلّ الناس إلاّ ذرّية النبيّ ﷺ، وهذا معناه أنّهم فوق القوانين الشرعية وفوق المحاسبة والمساءلة! وهذا ما لا يمكن الالتزام به بوجه من الوجوه.

إنّ إيذاء ذرّية النبيّ ﷺ ـ كما إيذاء غيرهم من الناس ـ هو أمر محرّم دون أدنى شكٍّ فيما لو كان بغير حقّ، أما الإيذاء الذي يكون منطلقاً من تطبيق القوانين فهو ليس محرّماً، بل هو مطلوب تحقيقاً للنظام وتطبيقاً للعدالة.

أجل لو أنّ التكريم انطلق بمبادرة عفويّة من المسلم أو غيره حبّاً منه لرسول الله ﷺ أو للسيّدة الزهراء عليها السلام أو لأمير المؤمنين عليه السلام وجرياً على قاعدة «لأجلِ عينٍ ألفُ عَيْنٍ تُكْرَمُ» دون أن يتمّ تجاوز الحدود الشرعية، أو يُتعاطى مع النسب باعتباره فضيلة في حدِّ ذاته وبصرف النظر عن الاعتقاد والسلوك، فقد يكون ذلك مفهوماً ومبرّراً، كما نبّهنا على ذلك في مستهلِّ الكلام.

وفي ضوء ذلك، لا بدَّ أن نفهم الدعوة إلى إكرام أولاده ﷺ مما ورد في بعض الروايات المروية عنه ﷺ: «من أكرم أولادي فقد أكرمني»[٢].

ص ٢٦١.

(١) الرسائل الاعتقادية: ج١ ص ٣١٩.

(٢) مستدرك الوسائل ج ١٢ ص ٣٦٧.

عزل عنصري بدافع الحب!

الملاحظة الثانية: إنّ الروايات المشار إليها ساهمت في خلق مُناخٍ غير صحيّ، لا لجهة تكريس نوع من الطبقية المرفوضة فحسب، بل لجهة مساهمتها في محاصرة ذرّية النبيّ ﷺ فيما يشبه العزل الاجتماعي، لأنّ المبالغة في تفضيلهم والتحذير من مغبة إيذائهم أو التقصير بحقّهم ربّما خلقت توجّساً لدى بعض المؤمنين وخوفاً من أنّه وفي حال مخالطته لهم فلن يتسنى له القيام بواجب احترامهم أو إيفائهم حقوقهم، ولذا فإنّ الأجدى له هو الابتعاد عنهم، خوفاً من الإساءة إليهم، والغريب أنّ بعض العلماء (العلاّمة المازندراني) لم يجد في هذا المعنى ما يُستنكر، ولذا فإنّه قد تبنّى الدعوة الصريحة إلى اجتنابهم وترك مخالطتهم خشية التقصير في أداء حقوقهم، يقول رحمه الله: «والأمر في معاشرتهم ومخالطتهم مشكل وخاصة إذا كانت «السيدة» زوجة غير «السيد»، فإنّ معاشرتها مدة العمر على وجه لا يلزم إيذاؤها كأنّها ـ أي المعاشرة ـ من الممتنعات عادة، وإنّي والله لو استقبلت من أمري ما استبدرت لما تزوّجت سيّدة قطّ ولكن وقع ما وقع والله غفور رحيم»[1].

ويقول رحمه الله أيضاً: «فالبُعد عنهم، كما هو المأمور به، وترك اختلاطهم، كما هو منهيّ عنه، مع محبتهم قلباً أدنى إلى الصواب عن اختلاطهم مع مقت الجميع، فإنّ مقتهم، صالحين كانوا أم طالحين، ينافي ما أُمرنا من محبّتهم قلباً ولساناً، الصالحين منهم والطالحين لرسول الله ﷺ، فالأَوْلى البعد والمحبّة، ومن هنا تراهم يقولون بالفارسية «دوري ودوستي»»[2]، أي البُعد محبّة.

ويستند العلامـة المازندراني في رأيه هذا إلى حديثٍ مرويٍّ عن الإمام الصادق عليه السلام، وهذا نصّه: «لا تخالطن أحداً من العلويين، فإنّك إن خالطتهم

(١) الرسائل الاعتقادية ج١ ص ٣١٧.

(٢) المصدر نفسه ج١ ص ٣١٩.

مَقَتَّ الجميع، ولكن أحبَّهم بقلبك، ولتكن محبتك من بعيد»[1].

ولكن هذا الحديث لا يمكن التعويل عليه لا لضعفه سنداً فحسب، بل لأنّ المضمون الذي اشتمل عليه سيؤدّي إلى فرض نوعٍ من الحصار والعزل الاجتماعي بحقّ ذرّية النبيّ ﷺ وهذا ما سوف يؤذيهم ويؤلمهم ما يؤدّي إلى عكس المطلوب، ونقع بالتالي مما أريد الفرار منه.

مقياس الكفاءة في الزواج

الملاحظة الثالثة: فيما يرتبط بموضوع الكفاءة في الزواج، فإنّ المعيار فيها هو الخُلق والدين، لا النسب ولا الغنى ولا العشيرة ولا غير ذلك من اعتبارات، قال رسول الله ﷺ: «**إذا جاءكم مَن ترضون خُلُقه ودينه فزوجوه إلاّ تفعلوه تكن فتنةٌ في الأرض وفسادٌ كبيرٌ**»[2]. إنّ التفاضل بالأنساب أو الأموال أو الأولاد هو سُنّة جاهلية، وقد عمل النبيّ ﷺ جاهداً على تحطيم قيم الجاهلية وتقاليدها، فتراه زوّج زينب بنت جحش من مولاه زيد بن حارثة[3].

وهكذا فإنّه ﷺ قد ألغى كلّ الامتيازات المصطنعة واعتبر أنّ كفاءة الإسلام هي الأساس في الزواج، وذلك عندما زوّج جويبر ذاك الفقير الذي لا حَسَب له ولا نَسَب غير الإسلام، من الذلفاء وهي امرأة معروفة بحسبها ونسبها وجمالها، فعن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «**إنّ رجلاً كان من أهل اليمامة يقال له: جويبر، أتى رسول الله ﷺ منتجعاً للإسلام فأسلم وحسن إسلامه، وكان رجلاً قصيراً دميماً محتاجاً عارياً، وكان من قُبّاح السودان ـ إلى أن قال ـ: وإنّ رسول الله ﷺ نظر إلى جويبر ذات يوم برحمةٍ له ورقّة عليه فقال له: يا جويبر، لو تزوجت امرأة فعففت**

---

(١) معارج اليقين في أصول الدين للشيخ السبزواري (القرن ٧) ص ٣٩٢.

(٢) الكافي ج٥ ص ٣٤٧.

(٣) راجع حول ذلك ما كتبناه في كتاب «تنزيهاً لرسول الله ﷺ ـ قراءة نقدية في مقولة زواج النبيّ ﷺ من السيدة عائشة في التاسعة من عمرها» المركز الإسلامي الثقافي ـ بيروت، ص ٣٤ وما بعدها.

بها فرجك وأعانتك على دنياك وآخرتك، فقال له جويبر: يا رسول الله، بأبي أنت وأُمّي، من يرغبُ فيّ؟ فوالله ما من حسب ولا نسب ولا مال ولا جمال، فأيّة امرأة ترغب فيّ؟ فقال له رسول الله ﷺ: يا جويبر، إنّ الله قد وضع بالإسلام من كان في الجاهلية شريفاً، وشرّف بالإسلام من كان وضيعاً، وأعزّ بالإسلام من كان في الجاهلية ذليلاً، وأذهب بالإسلام ما كان من نخوة الجاهلية وتفاخرها بعشايرها وباسق أنسابها، فالناس اليوم كلّهم أبيضهم وأسودهم وقرشيّهم وعربيّهم وعجميّهم من آدم، وإنّ آدم خلقه الله من طين، وإنّ أحبَّ الناس إلى الله أطوعهم له وأتقاهم، وما أعلم يا جويبر لأحدٍ من المسلمين عليك اليوم فضلاً إلاّ لمن كان أتقى لله منك وأطوع، ثمّ قال: انطلق يا جويبر إلى زياد بن لبيد، فإنّه من أشرف بني بياضة حسباً فيهم، فقل له: إنّي رسولُ رسولِ الله ﷺ إليك، وهو يقول لك: زوّج جويبراً بنتك الذلفاء».. إلى آخر الحديث، والذي جاء فيه أن زياداً زوّجه إيّاها بعدما راجع النبيّ ﷺ، فقال له ﷺ: «يا زياد، جويبر مؤمن والمؤمن كفو المؤمنة، والمسلم كفو المسلمة، فزوّجْه يا زياد، ولا ترغب عنه»[1].

وفي سيرته العمليّة مثالٌ آخر على تجسيده ﷺ العملي للمبادئ التي نادى بها، وذلك عندما زوّج ﷺ ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب من المقداد بن الأسود فتكلمت في ذلك بنو هاشم، فقال ﷺ: «إنّي إنما أردت أن تتضع المناكح»[2].

وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ رسول الله ﷺ زوّج المقداد بن الأسود ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب، ثم قال: إنما زوجها لتتضع المناكح، ولتتأسوا برسول الله ﷺ، ولتعلموا أن أكرمكم عند الله أتقاكم، وكان الزبير أخا عبد الله وأبي طالب لأبيهما وأمهما»[3].

---

(١) وسائل الشيعة ج٢٠ ص٦٨، الباب ٢٥ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه الحديث١.

(٢) المصدر نفسه ج٢٠ ص٧١، الباب ٢٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، الحديث ٥.

(٣) المصدر نفسه، الحديث ٢ من الباب.

وهكذا فقد زوّج رسول الله ﷺ بناته زينب وأم كلثوم ورقية (رضوان الله عليهن) من رجال ليسوا هاشميّين، بل هم من عشائر أخرى.

ومحاولة البعض نفي بنوّتهن عن رسول الله ﷺ ودعوى أنّهن ربائبه، باعتبار أنّ النبيّ ﷺ ما كان ليزوّج بناته من فلان أو فلان، هي محاولة مرفوضة وقول ضعيف لا بسبب افتقاده إلى الدليل المعتبر وقيام الدليل الموثوق على خلافه فحسب[1]، بل لأنّ القول المذكور يتضمّن من حيث لا يشعر القائل به إساءةً بيّنةً لرسول الله ﷺ إذ يصوّره إنساناً يتعامل مع بنات الآخرين بما لا يَتَعامل به مع بناته، ولا يُحبُّ للأخريات ممّن هنّ في عهدته وتحت رعايته ما يحبّه أو يريده لبناته، فهو يرضى لربائبه أزواجاً لا يرضى بهم لبناته!

حكاية مستغربة

الملاحظة الرابعة: إنّ ما نقل عن «تاريخ قُم» من أنّ الرضويّة لم يزوّجوا بناتهم، لعدم وجود الكفؤ لهن، وأنّ بنات الإمام الكاظم عليه السلام لم تتزوّج أيّة واحدة منهنّ للسبب نفسه، هو أمر مستغرب حقّاً ولم تذكره سائر المصادر بالرغم من غرابته! ولا يسعنا التصديق بذلك، بسبب منافاته لما تقدّم من أنّ الإسلام حطّم الطبقيّة على هذا الصعيد، ومنافاته ـ أيضاً ـ لما ورد عن النبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام من الحثّ على الزواج وعدم تأخير زواج البنات، لأنّهن بمنزلة الثمار يُفسِدُهن التأخير في قطفهن[2]،

---

(١) إن القول المشار إليه والذي ينفي صاحبه أن يكون لرسول الله ﷺ بنت غير الزهراء عليها السلام هو غير صحيح ولا يعتمد على حجة مقنعة، ولنا دراسة خاصة تثبت بشكلٍ لا لبس فيه بنوّة كلّ من رقية وزينب وأم كلثوم لرسول الله ﷺ، نأمل أن نوفّق لنشرها.

(٢) ففي الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ لم يترك شيئاً مما يُحتاج إليه إلاّ علمه نبيّه ﷺ فكان من تعليمه إياه أنّه صعد المنبر ذات يوم فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس إنّ جبرئيل أتاني عن اللطيف الخبير فقال: إنّ الأبكار بمنزلة الثمر على الشجر إذا أدرك ثمره فلم يجتن أفسدته الشمس ونثرته الرياح، وكذلك الأبكار إذا أدركن ما يدرك النساء فليس لهن دواء إلاّ البعولة وإلاّ لم يؤمن عليهن الفساد، لأنّهن بشر، قال: فقام إليه رجل فقال: يا رسول الله فمن نزوّج؟ فقال: الأكفاء، فقال: يا رسول الله ومن الأكفاء؟ فقال: المؤمنون بعضهم أكفاء بعض، المؤمنون بعضهم أكفاء بعض» (الكافي ج٥ ص ٣٣٦).

وأمّا الحديث عن عدم الكفؤ لهن فهو مرفوض، لأنّ الكفاءة المعتبرة في الزواج هي كفاءة الدين والخُلُق؛ وأصحاب الخُلُق والدين متوفّرون دوماً ولو كانوا أقلّية، كيف وقد زوّج النبيّ ﷺ بناته في الجاهلية من رجال لم يكونوا من المسلمين، ثمّ زوّجهن بعد الإسلام من بعض المسلمين، وأغرب ما في الأمر أن يُدَّعى أنّ ذلك ـ أي عدم تزوُّج الهاشمية من غيرها ـ كان سُنَّة جارية في بنات الأئمة عليهم السلام! هذا ناهيك عن أنّ كتاب «تاريخ قم» لم يثبت اعتباره[1].

٤ ـ التمايز الظاهري (الشكلي)

إنّ التمايز على المستويات المتقدّمة، (التكوينيّ والتشريعيّ والاجتماعيّ) قد تُوّج بنوعٍ آخر من أنواع التمايز وهو التمايز الظاهري، أو دعني أقل: إنّ التمايز الظاهريَ والشكلي الآتي ربّما كان انعكاساً طبيعيّاً للتمايزات المتقدِّمة، إذ إنّ أيّة فئة من الناس تشعر أنّها مختلفة عن الآخرين في تكوينها وفي امتيازاتها القانونية والتشريعية وفي طبقتها الاجتماعية، فمن الطبيعي أن تحاول إبراز هذا التمايز والتعبير عنه من خلال ألقابها وأوصافها ومظهرها. ونحن نرصد هذا التمايز الظاهري في مجالين:

الألقاب الخاصة

المجال الأول: مجال الأوصاف والألقاب التي مُنحت لذرّية النبيّ ﷺ، فكلّ مَن ينتسب إليه ﷺ يُطلق عليه وصف «السيّد» أو «الشريف»، ولا يُستخدم هذ الوصف في أوساطنا في مخاطبة الآخرين من غير الذرّية.

هذا هو الشائع والمتداول، مع أنّ السيادة لا تُنال بالولادة ولا تُكتسب بالوراثة في ميزان العقل والدين، وإنّما تُكتسب بالجدّ والاجتهاد، وكذا الشرف، يقول الإمام

(١) انظر: أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، للشيخ مسلم الداوري ج٢ ص٩٤.

زين العابدين عليه السلام في بعض أدعيته: «**واعصمني من أن أظنَّ بذي عدم خساسة، أو بصاحب ثروة فضلاً، فإنّ الشريف من شرّفته طاعتك والعزيز من أعزّته عبادتك**»[١].

أجل ثمّة توجيه مفهوم ومبرّر لاستخدام وصف «الشريف» وإطلاقه على ذرّية النبيّ الأكرم ﷺ، وهو أن يكون المقصود به الإشارة إلى شرافة النسب وطهارته فحسب، إلاّ أنّ هذا لن يكون حكراً على «السادة»، فالكثيرون يلتقون معهم إلى حدٍّ كبير في كرامة النَّسب وشرافته.

ولو أنّ الأمر اقتصر على مجرّد التوصيف، فإنّنا لا نجد كبير غضاضة في الأمر، أعني استخدام وصف «السيّد»، أو نحوه للإشارة به إلى ذرّية النبيّ الأكرم ﷺ، كيف ونحن نلاحظ أنّ هذا الوصف صار يُطلق في أيامنا ويُستخدم في مختلف الأدبيات الرسمية والسياسية ونحوها، كتعبير عن احترام الآخرين وتقديرهم، بَيْدَ أنّ الملاحظة التي نُسجِّلُها في هذا المقام هي أنّ الألقاب والأوصاف التبجيلية من قبيل: «الأمير» أو «البيك» أو «الشيخ» والتي يتوارثها الأبناء عن الآباء عندما تدخل في التداول وتغدو علامة فارقة وخاصة بفئةٍ من الناس الذين يرثون هذه الأوصاف، فإنّها سوف تساهم ولو بشكلٍ لا شعوري في تكريس حالة من الاستعلاء عند بعض هؤلاء، فيشعر الواحد منهم بأنّ ذلك يعطيه أولويةً على مَنْ سواه، لمجرّد أنّه وُلِد «سيّداً»! ومن هنا، فإنّنا نلاحظ أنّ بعض «السادة» ينزعج ويتبرّم كثيراً إذا لم تخاطبه بكلمة «يا سيّد»، وأَطْلقْتَ عليه وصفاً آخر ولو كان جميلاً ودالاً على غاية الاحترام والتبجيل، كما لو ناديته «يا حاج فلان» مثلاً، وقد يبادرك إلى تصحيح هذا الخطأ الذي وقعت فيه، فيقول لك: «أنا سيّد» ولستُ حاجّاً! وربّما ذهب بعض «السادة» إلى أبعد من ذلك، فأثبت كلمة «السيد» على أوراقه وأوراق أبنائه الثبوتية لتصبح جزءاً من اسمهم!

---

(١) الصحيفة السجادية من دعائه إذا نظر إلى أصحاب الدنيا.

لون العمائم

المجال الثاني: مجال اللباس والمظهر، فقد تمّ تمييز «السيّد» بلون خاص، بحيث صار يُشكّل علامة فارقة تميّزه عن غيره، والمتعارف والمتوارث في هذا المجال هو استخدام «السادة» واعتمادهم أحد لونين في لباسهم:

١ـ اللون الأخضر، حيث كان بعض السادة ولا يزال يضع شارة خضراء على العمامة أو فوق «الطربوش»، وربّما وضع «السيّد» شالاً أخضر على منكِبَيْه.

٢ـ اللون الأسود، كما هو معهود وشائع إلى يومنا هذا عند المعمّمين من الهاشميّين، ولا سيّما نسل الرسول الأكرم ﷺ.

وتعليقاً على مسألة التمايز الظاهري على صعيد اللون الخاص، فإنّنا نقول:

أولاً: إنّ تخصيص «السيد» بهذا اللون أو ذاك هو ـ على الأرجح ـ تقليد لا أساس له من الدين، فرسول الله ﷺ وكذا الأئمة من أهل البيت عليهم السلام وذرّيتهم لم يكونوا يُميِّزون أنفسهم بلباسٍ خاص، فرسول الله ﷺ كان له عمامة بيضاء، وأخرى سوداء، وأخرى خضراء، وهكذا الأئمة عليهم السلام من وُلْده، ففي الحديث أنّه لمّا خرج الإمام الرضا عليه السلام إلى صلاة العيد في خراسان اغتسل «**وتعمّم بعمامة بيضاء من قطن**»، واصفاً هذه الهيئة بأنّها هيئة رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام [1].

وقد أفتى الفقهاء[2] باستحباب خروج الإمام إلى صلاة العيد معتمّاً بعمامة بيضاء، استناداً إلى الرواية المذكورة، وهي معتبرة عند بعضهم[3].

وهكذا نجد أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد اعتمّ بعمامة بيضاء، حيث يُحكى أنّ معاوية بن أبي سفيان سـأل عبد الله بن عباس (رحمة الله عليه) عن أمير

---

(١) انظر: الكافي ج١ ص٤٨٩، وعيون أخبار الرضا عليه السلام ج١ ص١٦٣.

(٢) انظر: العروة الوثقى ج٣ ص٣٩٨.

(٣) ومنهم السيد الخوئي رحمه الله، فإنّ ياسراً الخادم ثقةٌ عنده، بناءً على مبناه في وثاقة رجال تفسير القمي.

المؤمنين عليه السلام فقال ابن عباس: «هيهات عقمت النساء أن يأتين بمثله، والله ما رأيتُ رئيساً مجرّباً يوزن به، ولقد رأيته في بعض أيام صفين وعلى رأسه عمامة بيضاء تبرقُ وقد أرخى طرفيها على صدره وظهره..»[١].

وبياض لون العمامة قد ورد أيضاً في وصف عمامة الإمام المهديّ (عجّل الله فرجه)، كما في رواية اللوح المشتمل على أسماء الأئمّة عليهم السلام والتي نصّت أنّ «على رأسه عمامة بيضاء تظلّه من الشمس»[٢].

وفي الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه كانت على رؤوس الملائكة الذين أُرسلوا يومَ بدرٍ لنصرة المؤمنين «العمائم البيض»[٣].

في المقابل، نلاحظ اعتماد ألوان أخرى في عمائم النبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام، فقد كان للنبيّ ﷺ عمامة سوداء، حيث رُوي أنّه كان معمّماً بعمامة سوداء في تزويج خديجة، وعند الزفاف كان ﷺ معمّماً بعمامة حمراء، ودخل مكة يوم الفتح وعليه عمامة سوداء[٤].

وفي بعض الروايات أنّ أمير المؤمنين عليه السلام تعمّم بعمامة سوداء، فعن زيد بن صوحان قال: «شهدت علياً عليه السلام بذي قار وهو معتمٌّ بعمامة سوداء..»[٥]، وهكذا نجد التنوّع في لون العمامة عند سائر الأئمة عليهم السلام[٦].

---

(١) خصائص الأئمة عليهم السلام ص٧٥، ونحوه ما في تفسير فرات الكوفي كما في مستدرك الوسائل ج٣ ص٣٧٧ ب٢٣ من أبواب أحكام الملابس، ولكن في بشارة المصطفى لعماد الدين الطبري عن عكرمة عن ابن عباس: «.. لرأيته ونحن معه بصفين وعلى رأسه عمامة سوداء..» مستدرك الوسائل م. ن الحديث ٧ من الباب، ولو بُني على الترجيح بين الروايات، فإنّ رواية المرتضى وفرات الكوفي أرجح من رواية الطبري، لأنّ الأخيرة يرويها عكرمة عن ابن عباس، وقد عرف عكرمة بالكذب على ابن عباس.

(٢) الجواهر السنية في الأحاديث القدسية للحر العاملي ص٢٠٧.

(٣) تفسير العياشي ج١ ص٢١٠.

(٤) انظر: مستدرك سفينة البحار ج٧ ص٤٤٤.

(٥) المصدر السابق.

(٦) انظر حول ذلك كله مستدرك سفينة البحار ج٧ ص٤٤٤.

ثانياً: إنّ اللون الأسود هو شعار العباسيين، وقد اعتمدوه لفترة زمنية، ثمّ اعتمدوا بعد ذلك اللون الأخضر، ويبدو أنّ أوّل من عمل على تغيير اللون الأسود واستبداله بالأخضر هو المأمون العباسي، يقول الطبري في حوادث سنة ٢٠١ هـ: «وفي هذه السنة جعل المأمونُ عليَّ بن موسى بن جعفر بن محمّد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وليَّ عهد المسلمين والخليفة من بعده، وسمّاه الرضا من آل محمّد ﷺ وأمر بطرح السواد ولبس ثياب الخضرة، وكتب بذلك إلى الآفاق»[١].

والظاهر أنّ اللون الأخضر لم يكرّسه العباسيون كَلَوْنٍ خاص يرتديه مَنْ كان عبّاسياً أو هاشمياً فقط، دون سائر الناس، بل كان شعاراً لهم ولدولتهم، فكان يرتديه ـ بالإضافة إليهم ـ القُوَّاد والجند، كما أنّه (أي اللون الأخضر) لم يُعتمد في خصوص العمامة أو القلانس، وإنّما كان معتمداً في القباء (العباءة) وفي غير اللباس أيضاً، كالأعلام والرايات. ينقل الطبري في حوادث العام المذكور أنّ الحسن بن سهل بعث إلى عيسى بن محمّد في بغداد «كتاباً يُعلمه أنّ أمير المؤمنين المأمون قد جعل عليَّ بن موسى بن جعفر وليّ عهده من بعده.. وأنّه سمّاه الرضا من آل محمّد ﷺ وأمره بطرح لباس الثياب السود ولبس ثياب الخضرة.. ويأمرُه أن يأمرَ مَنْ قِبَلَه مِنْ أصحابه والجند والقُوَّاد وبني هاشم بالبيعة له، وأن يأخذهم بلبس الخضرة في أقبيتهم وقلانسهم وأعلامهم، ويأخذ أهل بغداد جميعاً بذلك..»[٢].

ثالثاً: فيما يبدو فإنّ اتّخاذ اللون الأخضر شارةً خاصةً تُميِّز الهاشميين عمّن سواهم قد حدث في زمن متأخّر جداً، يقول في مغني المحتاج: «ونقل شيخنا

---

(١) تاريخ الأمم والملوك للطبري، منشورات مكتبة أرومية ، قم إيران ، أوفست عن طبعة مصر، مطبعة الآستانة ١٩٣٩م، ج٢ ص٣٩.

(٢) المصدر نفسه.

الشهاب عن ابن حجر العسقلاني في كتابه أنباء العمران: في سنة ثلاث وسبعين وستمائة أَمَرَ السلطانُ شعبانُ الأشرافَ أن يمتازوا عن الناس بعصائب خضر على العمائم، فَفُعِلَ ذلك بمصر والشام وغيرهما، وفي ذلك يقول أبو عبد الله بن جابر الأندلسي رحمه الله:

جعلوا لآلِ الرسولِ علامةً	إنّ العلامـةَ شـأنُ مَنْ لم يشْـهرِ
نورُ النبوّة في كريمِ وجوهِهِم	يغني الشريفَ عن الطرازِ الأخضرِ»[1]

ويظهر من ابن حجر أنّ اختصاص الذريّة باللباس الأخضر جاء في سياق الاهتمام بالنسب الشريف للرسول الأكرم ﷺ وحرصاً على عدم التلاعب به، يقول في الصواعق المحرقة: «وينبغي لكلّ أحد أن يكون له غِيرَةٌ على هذا النسب الشريف وضبطه حتى لا ينتسب إليه ﷺ أحدٌ إلا بحقّ، ولم تزل أنساب أهل البيت النبوي ﷺ مضبوطةً على تطاول الأيام، وأحسابهم التي بها يتميّزون محفوظة عن أن يدّعيها الجهّال واللئام، وقد أَلهَمَ الله مَنْ يقومُ بتصحيحها في كلّ زمان ومَنْ يعتني بحفظ تفاصيلها في كلّ أوان، خصوصاً أنساب الطالبيين والمطلبيين، ومن ثَمَّ وقع الاصطلاح على اختصاص الذريّة الطاهرة ببني فاطمة من بين ذوي الشرف كالعباسيين والجعافرة بلبس الأخضر، إظهاراً لمزيد شرفهم»[2].

٥ـ التمايز الأخروي

ويمتد التمايز والتفاضل بين ذرّية النبيّ ﷺ وغيرهم من الناس إلى عالم الآخرة، ليكون للمتولّد من نسل الرسول ﷺ مصيراً مختلفاً عن مصير سائر

---

(١) مغني المحتاج ج٣ ص ٦٣ ونحوه في مواهب الجليل ج٨ ص٤٠٨، ولكنّ مصادر أخرى ذكرت أن ذلك حدث في سنة ٧٧٣هـ.

(٢) ابن حجر، أحمد بن محمّد بن محمّد بن علي بن حجر الهيثمي(٩٠٩ ـ ٩٧٤هـ)، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي وكامل الخراط، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ج٢ ص ٥٣٧.

الناس، فكلُّ الناس يحاسَبون على أساس أعمالهم، إن خيراً فخير، وإن شرّاً فشرّ، وليس لهم من شفيع إلاّ ما قدّمت أيديهم قال تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝ ﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨]، أمّا ذرّية النبيّ ﷺ فإنّ نسبهم الشريف يشفع لهم يوم القيامة ولو بدون عمل، ولذا فهم لا يدخلون النار أبداً، ففي الخبر المرويّ عنه ﷺ: «**إنّ فاطمة أحصنت فرجها فحرّم الله ذرّيتها على النار**»[1]، وقد ألّف بعض العلماء رسالة في هذا المضمون عنوانها «سند السعادات في حسن خاتمة السادات»[2]، ولكن كيف يمكن تفسير ذلك أو فهمه طبقاً لموازين العدل الإلهيّ؟!

برّرت ذلك بعض المرويّات وفسّرته على أساس أنّ الله سبحانه يمنّ على العاصي أو الضالّ من ذرّية الرسول ﷺ ويُوفِّقه قبل موته للتوبة، فلا تأتيه المنيّة إلاّ ويكون طاهراً مطهَّراً من الذنوب وآثارها وتبعاتها، ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ بعض جلسائه قد تناول زيد بن علي، فانتهره عليه السلام، وقال: «مهلاً ليس لكم أن تدخلوا فيما بيننا إلا بسبيل خير، إنّه لم تمت نفس منّا إلاّ وتدركُه السعادة قبل أنْ تخرج نفسه ولو بفواق ناقة، قال: قلت: وما فواق ناقة؟ قال: حلابها»[3].

وتعليقاً على هذا التبرير أو التفسير نقول:

أولاً: إنّنا وإن كنّا على يقين تامّ بأنّ لطف الله لا يُحدّ وعطاياه لا تُحصى ولا تُعد، بَيْدَ أنّنا على ثقة تامة أيضاً بأنّ ألطافه لا تكون جزافاً وعطاياه لا تُعطى عبثاً ولا تُمنح اعتباطاً، وإنّما يحكمها قانون الحكمة والعدالة، ومن المعلوم أنّه ليس بين الله وبين أحد من خلقه قرابة، سواء كان من ذرّية الأنبياء أو من ذرّية الفاسدين الأشقياء، كلّ

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ج١ ص٦٨.
(٢) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ج١٢ ص٢٣٥.
(٣) انظر: معاني الأخبار ص٣٩٢.

ما في الأمر أنّ مَن يتسنّى له أن يكون من ذرّية الأنبياء، فإنّ قابليته للهداية تكون أكثر من غيره بطبيعة الحال، بمقتضى قانون الوراثة، وتوفر التربية الصالحة، دون أن يعني ذلك أنّ الجنة محرزة له، أو أنّ النار محرَّمةٌ عليه، قال تعالى: ﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ ﴾ [النساء: ١٢٣]، وقال عزّ مِن قائل: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨ ﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨] وهاتان الآيتان وكذا غيرهما من الآيات تتحدّثان عن قانون عام لا يقبل الاستثناء، لأنّ الاستثناء ينافي عدله وحكمته، أتراه ينسجم مع عدل الله تعالى أن يتمّ إحضار شخصين ـ مثلاً ـ للمحاكمة في يوم القيامة (أحدهما من نسل الرسول ﷺ والآخر ليس من نسله) وهما في المستوى نفسه من الكفر أو الانحراف عن خطّ الاستقامة، ويصدر الحكم الإلهيّ بحقّهما ويكون على النحو التالي: إدخال مَن لا ينتسبُ إلى النبيّ ﷺ النار، لاستحقاقه العذاب، وإدخال الآخر الجنّة لا لشيء سوى أنّه ينتسب إلى رسول الله نسباً؟! أو لا يصح للأول أن يعترض قائلاً: يا ربِّ إنّ فلاناً العلويّ لم يفقني في إيمان ولا عمل، فلِمَ أدخلته الجنة وأدخلتني النار؟! ويمكنك طرح السؤال بكيفية أخرى، وهي أنّه هل يُعقل أن يتمَّ إدخال شخصين إلى الجنّة: أحدهما ـ وهو مَنْ لم يكن له شرف الانتساب إلى النبيّ ﷺ بيولوجياً ـ يدخلها بعمله وجهده وتقاه واستقامته على خطِّ الشريعة، والآخر ـ وهو مَن انتسب إليه كذلك ـ يدخلها بنَسبِه، أترى أنّ هذا ينسجم مع عدل الله تعالى؟!

ثانياً: إنّ هـذا الذي يحكم به العقل تحكم به النصوص الكثيرة الواردة عن النبيّ ﷺ والأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، ففي الحديث عنه ﷺ: **«يا بني هاشم لا تأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم»**[1]، وقد جاءت إضافة في آخر هذا الحديث في بعض المصادر وهي قوله ﷺ: **«فأقول: لا أغني عنكم من الله**

(١) الكشاف للزمخشري ج١ ص٣١٤، تخريج الأحاديث والآثار للزيلعي ج١ ص٩١ وكنز الدقائق للمشهدي ج١ ص٣٤٩.

شيئاً»(١)، وعنه ﷺ: «مَنْ أبطأ به عملُه، لم يُسرع به نسبُه»(٢).

وقد حدّثنا القرآن الكريم عن أنّ ابن نبي من أنبياء الله تعالى وهو نوح عليه السلام قد مات ـ أي الابن ـ على مِلّة الكفر ولم تشفع له قرابته من نوح في النجاة من هلاك الدنيا وعذاب الآخرة، قال تعالى: ﴿وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِى مَعْزِلٍ يَٰبُنَىَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٤٢﴾ قَالَ سَـَٔاوِىٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِى مِنَ ٱلْمَآءِ ۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ۚ وَحَالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ ﴿٤٣﴾ وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ ۖ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾ وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٤٦﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ۖ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِى وَتَرْحَمْنِىٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [هود: ٤٢ ـ ٤٧]، فلم يشفع له رحمه وصلته النسبيّة برسول الله عليه السلام بشيء، بل أرداه عمله في نار الجحيم.

كما حدثنا الله في كتابه عن أنّ عمّ نبينا الأكرم محمّد ﷺ أبا لهب هو من أهل النار، ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد: ٣].

هذه حال قرابة بعض الأنبياء السابقين، وأبناء نبيّنا محمّد ﷺ ليسوا بدعاً من أولاد الأنبياء في هذا القانون، وهذا مع أنّه على طبق قاعدة العدل ومقتضى الحكمة، فقد أكّدت عليه بعض الروايات الواردة عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، من قبيل ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام في عيون أخبار الرضا عليه السلام، يقول الراوي: كنت بخراسان مع علي بن موسى الرضا عليه السلام في

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ج١ ص١٠٢.

(٢) م.ن ج١ ص١٠٢، المجازات النبوية ص٤٠٢، مسند أحمد ج٢ ص٢٥٢ وصحيح مسلم ج٨ ص٧١، وقد أورده الشريف الرضي في نهج البلاغة ج٤ ص٦ عن أمير المؤمنين عليه السلام.

مجلسه وزيد بن موسى (أخو الإمام) حاضر قد أقبل على جماعة في المجلس يفتخر عليهم ويقول: نحن ونحن! وأبو الحسن عليه السلام مقبل على قوم يحدّثهم، فسمع مقالة زيد، فالتفت إليه فقال: يا زيد أغرّك قول ناقلي الكوفة: «**إنّ فاطمة أحصنت فرجها فحرّم الله ذريتها على النار! فوالله ما ذاك إلا للحسن والحسين وولد بطنها خاصة، فأمّا أن يكون موسى بن جعفر عليه السلام يطيع الله ويصوم نهاره ويقوم ليله وتعصيه أنت ثمّ تجيئان يوم القيامة سواء، لأنت أعزّ على الله عزّ وجلّ منه، إنّ عليّ بن الحسين عليه السلام كان يقول: لِمُحْسننا كِفْلان من الأجر ولمسيئنا ضعفان من العذاب**»[1].

ثالثاً: وفي ضوء ما تقدّم، فلا يسعنا الأخذ بالروايات المنافية لذلك، لأنّها أخبار آحاد لا تصلح للاعتماد عليها والاستناد إليها في مقابل حكم العقل، كما لا تصلح لتخصيص المطلقات القرآنية المُشار إليه، لأنّ لسانها آبٍ عن التقييد والتخصيص على حدّ تعبير الأصوليين، وهذا بصرف النظر عن كون تلك الروايات ضعيفة السَّند ولا مجال للتسامح في أدلّة السُّنن في هذا المقام الذي لا علاقة له بالعمل والسلوك، ولو أنّها صحّت سنداً ولم نجد لها معارضاً فإنّها مع ذلك لا تنفع لإثبات هذا التمايز الأخروي لذرية النبيّ ﷺ، لأنّها أخبار آحاد، وهي لا تنهض بإثبات القضايا العقدية.

رابعاً: أمّا فيما يتصل بحديث «إنّ فاطمة أحصنت فرجها فحرّم الله ذريتها على النار»، فقد أجاب عنه الإمام الرضا عليه السلام بأنّه مختصٌّ بالحسن والحسين عليهما السلام وَوِلْد بطنها عليها السلام خاصة، وليس عامّاً في ذرّية الزهراء عليها السلام، وإلاّ فلو أريد حمل الحديث على إطلاقه لكان دون أدنى شك منافياً لمنطق العدل الإلهيّ، الأمر الذي يفرض علينا ردّ الخبر، بل قد صرّح بعض المحقّقين من

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ج١ ص ٢٧٥، ومعاني الأخبار ص ١٠٦.

علمائنا[1] بأنّه موضوع، وأنّه نظير الأخبار التي وضعها بنو إسرائيل حول أنّهم أبناء الله وأحباؤه، وهو ما ندّد به القرآن الكريم ورفضه رفضاً قاطعاً، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ (المائدة: ١٨).

على أنّ لنا أن نسجّل ملاحظة أخرى على الخبر، تُضاف إلى ما تقدم من منافاته لقواعد العدل ومنطق القرآن الكريم، والملاحظة هي أنّ تحريم ذرّيتها على النار ـ بحسب منطوق الخبر ـ إنّما هو بسبب أنّها أحصنت فرجها، فإحصانها لفرجها هو علة تحريم ذرّيتها على النار، وبما أنّ العلّة المنصوصة تعمّم الحكم إلى جميع موارد تواجدها، فاللازم أن يُحكم بتحريم النار على ذرّية كلّ امرأة تحصن فرجها، ولا يبقى للسيّدة الزهراء عليها السلام خصوصيّة في ذلك، وهذه النتيجة لا يمكن الالتزام بها كما هو واضح، ما يزيد الخبر وهناً على وهن.



(١) وهو المحقق التستري، انظر: قاموس الرجال ج ٤ ص ٥٨٧.



المفردة السادسة
الكرامات والخرافات[١]

تنطلق بين الفينة والأخرى دعاوى (كلّ ما لم يعضده البرهان فهو دعوى) مختلفة عن حدوث كرامة في هذا المقام، أو ظهور «عجيبة» في ذاك المكان، ويتداول الناس ذلك ويصدّقه الكثيرون منهم ويندفعون إلى مكان ظهور الكرامة أو «العجيبة» بهدف أخذ البركة، أوطلباً لقضاء الحوائج، والدعاوى المشار إليها لا تختصّ بجماعة دينيّة دون أخرى، ولا بمنطقة دون أخرى، فهذا ما يحصل عند المسيحيّين على اختلاف مذاهبهم، حيث يحدثونك عن رشح تمثال للسيدة العذراء زيتاً معيّناً أو دماً أحمر قانياً، أو نحو ذلك من العجائب، ويحصل عند المسلمين أيضاً على اختلاف مذاهبهم، ومن ذلك ما ادُّعي حصوله مؤخّراً من ظهور دم أحمر في جدران بعض «المقامات» المبنيّة حديثاً في لبنان، وقد أثار الأمر ضوضاء كثيرة وانقسمت حوله الآراء، بين من كذّب الأمر وادعى أنّه «مُفَبْرَك»، وقد نُقل ذلك عن غير واحد من العلماء وإن اضطرّ بعضهم لسحب كلامه لبعض الاعتبارات، وبين مَن صدّق الأمر وروّج له بشكل كبير، ما دفع بالآلاف من الناس لتتهافت إلى زيارة المقام المذكور، والسؤال: إنّه وأمام ظاهرة من هذا القبيل كيف علينا أن نتصرّف؟ وما هو تكليفنا إزاء ذلك؟ وما هي دلالات هذا الأمر؟

والإجابة على هذه الأسئلة وسواها نتناولها في المحاور التالية:

---

(١) هذه المفردة هي في الأصل محاضرة أُلقيت في المعهد الشرعي الإسلامي في بيروت.

١ـ علم الكلام وبحث الكرامات

في المحور الأول أريد إلفات النظر إلى أنّ علم الكلام الإسلامي قد تناول مسألة المعاجز والكرامات بالبحث والتحقيق، وأجاب على الكثير من الأسئلة المطروحة في هذا المقام، من قبيل:

ما المراد بالمعجزة؟

وهل يمكن ظهور الإعجاز على يد غير الأنبياء؟

وبماذا تختلف المعجزة عن السِّحر وعن الكرامة؟

وهل تتنافى المعجزة مع قانون العلية؟

وهل أنّ خرق قانون الطبيعة الذي يحصل في المعجزة يُسقط برهان النظم (الذي يُستدلُّ به على وجود الله تعالى وعلى وحدانيته) عن الاعتبار؟

وما هو الوجه في دلالة الإعجاز على صدق النبوّة، هل الدلالة برهانيّة أو إقناعيّة؟

وهل حُرِمِ الإنسان المعاصر من الكرامات؟

إلى غير ذلك من الأسئلة التي قدّم علماء الكلام السابقون إجاباتهم عليها[1]، وهي إجابات تتضمن الكثير من نقاط القوة، بيد أنّها تحتاج إلى المزيد من المتابعة والمواكبة، لأننا قد نكتشف أجوبة أكثر عمقاً أو دقة، هذا ناهيك عن أنّ تطور الفكر الإنساني وتراكم المعارف البشرية يجرّان معهما باستمرار إشكاليات جديدة، وهي تحتاج إلى إجابات جديدة ولا يصح الجمود على ما أنتجه السلف في هذا المجال، ومن هنا فإننا نوجّه دعوة صريحة إلى ضرورة إعادة الحيوية الاجتهادية إلى علم الكلام، لأن الجمود الذي أصابه وما رافقه من تكريس لحالة

(١) انظر كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ١٦٤، والإلهيات للشيخ السبحاني ج ٢ ص ٦١ وما بعدها.

التقليد كان له الكثير من التداعيات السلبيّة، وقد كتبنا[1] بشكل تفصيليّ عن هذه السلبيات.

٢ـ ما المراد بالكرامة؟

الكرامة هي لطف إلهي يجريه الله على يد بعض أوليائه بطريق غير مألوف، إكراماً لهذا الولي، وبهذا تلتقي الكرامة مع المعجزة، ففي كليهما يتم تجاوز المألوف من قوانين الطبيعة، لكنّ المعروف بين علماء الكلام تخصيص لفظ «المعجزة» بخارق العادة الذي يظهر على يد الأنبياء، وتخصيص لفظ «الكرامة» بما يظهر على يد الأولياء، وقد فرّقوا بينهما بعدة فوارق، أهمها:

أولاً: إنّ المعجزة تقترن بدعوى النبوّة، دون الكرامة.

ثانياً: إنّ المعجزة يشترط فيها التحدي، بينما لا يشترط ذلك في الكرامة[2].

وربما يعترض على هذه التفرقة بأنّها غير دقيقة، إذ إنّ المعجزة تظهر على يد الإمام عليه السلام أيضاً، عندما يتحقّق شرطها، وذلك فيما لو وقعت إمامته موقع الإثبات، أمام المنكرين أو المشكّكين[3].

ثالثاً: إنّ الكرامة ليست باختيار الولي، بحيث كلما أرادها تحققت، بل وقوعها اتفاقي، وهذا بخلاف المعجزة[4].

وهذا الفارق هو محلّ جدل وخلاف أيضاً، لأن بعض علماء الكلام يرون أنّ

---

(١) انظر: جريدة بينات الأعداد: ٢٠٩، ٢٢٣، ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٢) انظر: فلسفات إسلامية للشيخ مغنية ص٣٨٠ـ ٤٩٤.

(٣) قال في النافع يوم الحشر: «قد بيّنا أنّ العصمة شرط في الإمامة، والعصمة أمر خفيّ لا اطّلاع عليه لأحد إلا الله فلا يحصل حينئذٍ العلم بها، من أيّ شخص حي إلا بإعلام عالم الغيب، وذلك يحصل بأمرين:
أحدهما: إعلامه بمعصوم كالنبي صلى الله عليه وآله، فيخبرنا بعصمة الإمام عليه السلام وتعيينه.
وثانيهما: إظهار المعجزة على يده الدالة على صدقه في دعائه الإمامة.» (النافع يوم الحشر من شرح الباب الحادي عشر ص١٠١).

(٤) شرح المواقف للقاضي الجرجاني ج٨ ص٢٣٩.

أمر المعجزة بيد الله تعالى ومن صنعه وليست بيد النبي ﷺ ولا من صنعه[1]، أجل إنّ وقوعها بعد أن يأذن له الله بذلك يكون بيده ـ أقصد النبي ﷺ ـ واختياره ويكون عارفاً بذلك.

وتجدر الإشارة إلى أنّ لفظي «الكرامة» و«المعجزة» لم يستخدما في القرآن الكريم في الإشارة إلى خوارق العادات التي تظهر على يد الأنبياء أو الأولياء، وإنما استخدم القرآن في الإشارة إلى ذلك عدة ألفاظ، وهي:

١ ـ لفظ «الآية»، وقد ورد ذلك في موارد عديدة، من قبيل ما جاء على لسان زكريا عليه السلام: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴾ [آل عمران: ٤١].

٢ ـ لفظ «البرهان»، قال تعالى في معاجز موسى عليه السلام: ﴿ ٱسْلُكْ يَدَكَ فِى جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ وَٱضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهْبِ فَذَٰنِكَ بُرْهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِۦٓ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَٰسِقِينَ ﴾ [القصص: ٣٢].

٣ ـ لفظ «البيّنة»، قال تعالى على لسان نبي الله موسى عليه السلام: ﴿ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِىَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ [الأعراف: ١٠٥].

٣ ـ الإيمان بمبدأ الكرامة

مؤكدٌ أنّ المسلم الذي آمن بما جاء في كتاب الله تعالى لا يتسنى له إنكار مبدأ الكرامة، فقد نصّ القرآن الكريم على العديد من الكرامات التي جرت على أيدي بعض الأولياء، كإحضار الذي عنده علم من الكتاب عرشَ بلقيس إلى سليمان قبل أن يرتد إليه طرفُه، أو نزول الرزق من عند الله على السيدة مريم العذراء عليها السلام

(١) يذكر الإمام الخميني رحمه الله نقلاً عن العلماء أنّهم «جعلوا الكرامات والمعجزات من قبيل استجابة الدعاء وأن الحق سبحانه هو الفاعل لكل هذه الأمور»، انظر: الأربعون حديثاً للإمام الخميني ص ٦٠٢ دار التعارف بيروت لبنان، ط ٧، ٢٠٠٣م.

عند انقطاعها لعبادة ربّها، أو حَمْلِها بالسيد المسيح من دون أب، إلى غير ذلك من الكرامات.

إلاّ أنّ الأمر الذي علينا أن لا نغفله هو أنّ الكرامة بما تعنيه من خرقٍ لقوانين الطبيعة هي استثناء في حركة السُّنن الطبيعيّة الحاكمة، واستثناء كهذا لا يحصل اعتباطاً أو جزافاً، بل لا بدّ من حكمةٍ موجبة لذلك، لأنّ الكرامة ليست أحسن حالاً من المعجزة، وكما أنّ المعجزة لا تتحقّق إلاّ في حالات استثنائية تقتضيها، فكذلك الحال في الكرامة، ولقد حدثنا القرآن الكريم عن أنّ الله تعالى لم يكن ليستجيب دوماً لاقتراحات الكافرين وطلبهم للمعجزة من النبي ﷺ، فعندما رفض بعض المشركين التسليم للنبي ﷺ والإيمان به إلاّ إذا جاءهم بمعجزة، من قبيل أن يفجّر لهم من الأرض ينبوعاً، أو يسقط السماء عليهم كسفاً، أو يكون له بيت من زخرف، أو يرقى في السماء، جاءهم الجواب الإلهي: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٣]، أي إنّ ما تطلبونه خارج عن قدرتي، لأنّي «بشر»، والبشر عاجز عن مثل ذلك إلا بتسديد إلهيّ، كما أنّ ذلك خارج عن مهمتي، لأنّي «رسول»، ومهمّتي الرسالية لا تحتّم أن يكون لي مثل هذه القدرة والسلطة التكوينية.

يقول السيد محسن الأمين العاملي رحمه الله تعليقاً على كرامة مزعومة حدّثه بها بعض الناس: «إنّ فضائل أئمة اهل البيت عليهم السلام وكراماتهم لا يشكّ فيها أحد ولكنّ كثيراً من الكرامات التي تنقل على ألسنة الناس هي مكذوبة، لأنّ الكرامة لا تأتي عفواً أو متى شاءها الإنسان، وعلى يد كل أحد، ومع كل مناسبة، وإنما تكون عند موجب قوي يقتضيها..»[1].

(١) رحلات السيد محسن الأمين: ص١٤٥.

٤ ـ هل حُرِمنا من الكرامات؟

وثمّة سؤال مهمّ وأساسي يطرح نفسه في المقام، وهو: هل حُرِم الإنسانُ بعد عصر النبوّة والإمامة من الكرامات؟ وهل يمكن ظهور الكرامة على يديّ مَن ليس نبيّاً ولا إماماً؟

أعتقد أنّه لا موجب ولا دليل على انقطاع زمن الكرامات أو حرمان الإنسان بعد عصر النبوة والإمامة منها، بل إنّ ثمة أسباباً مقتضية لاستمرار مبدأ الكرامة، ومن أبرزها ـ بالإضافة إلى ما تمثّله الكرامة من لطف إلهي يريد الله من خلالها إكرام بعض العباد ـ تعزيز موقع الدين والإيمان بالغيب في النفوس، لأن ظهور الكرامات وخوارق العادات على أيدي بعض الأولياء هو أمر يؤكد عجز الإنسان ومحدودية علمه، ما يفرض عليه أن يبتعد عن «الكبرياء العلمي» والتسرع في إنكار الغيبيات، وهذا بطبيعة الحال سوف يعطي الدين مستنداً ودليلاً على وجود الغيب، ولا سيما في هذا العصر الذي تسوده المادة وتكثر فيه التشكيكات، بحيث إنّ بعض أبنائه لم يعودوا يؤمنون إلاّ بالمحسوسات.

هذا مع العلم أنّ الإنسان لو تأمل بعين الإنصاف في خلق نفسه أو في آفاق السماوات والأرض فإنّه سيرى آيات الله ودلائل عظمته بادية في كل ظاهرة من ظواهر هذا الكون الفسيح، بيدّ أنّ ألفة الإنسان بالمحسوس وأنسه بالقوانين الطبيعية السائدة قد يجعلانه لا يرى دلالتها على عظيم قدرة الخالق وجميل صنعه وبديع فعله، ولا يهتزّ وجدانياً إزاء كل الظواهر الطبيعية من حوله، بقدر ما يهزّه حدث عادي خارق للمألوف، مع أنّ هذا الحدث لا يرقى في دلالته على عظيم قدرة الله وجليل صنعه إلى مستوى أقل الظواهر الكونية المألوفة والمعاشة.

إذاً يمكن القول: إنّ لطف الله لا ينقطع، وإنّ الإنسان بعد عصر النبوات لم يُحرَم من ألطاف الله تعالى وكراماته، أليست استجابة الله تعالى لدعاء عبده

الذي انسدّت في وجهه كلّ السبل العادية وإنقاذه مما هو فيه مما لا تساعد عليه السنن الطبيعية هو كرامة إلهية؟ ألم يسمع أو يرَ الكثيرون منا عن شخص هنا أو هناك مبتلى بمرض عضال لا أمل في الشفاء منه بحسب القوانين الطبية، ولكنّه تعافى بطريقة منه بطريقة إعجازية أثارت استغراب الأطباء ولم يجدوا لها تفسيراً علمياً؟ ويتبيّن لاحقاً أنّ هذا المريض قد دعا الله بقلب ملؤه الأمل والإخلاص فاستجاب الله دعاءه وشفاه مما هو فيه، وهكذا قد سمعنا أو رأينا بعض الأشخاص ممن كان في مضيق لا مفر ولا نجاة منه لأحد، وإذ بالمدد الإلهي يأتيه من حيث لا يحتسب، أليس هذا أو ذاك دليلاً على استمرار الكرامة واللطف الإلهيين؟

٥ ـ موقع الكرامة في إثبات العقيدة

ولكن ما هو موقع الكرامة في إثبات المعتقدات؟

لا شك أنّ للكرامة إذا ما تسنى لنا إثباتها ـ ولا سيما في زماننا هذا الذي تجتاحه الأفكار والفلسفات المادية المختلفة ـ دوراً إيجابياً طيباً لصالح الدين والمتديّنين، فإنّها تشكّل ـ كما أسلفنا ـ دليلاً ومستنداً على وجود عالم من الغيب خارج نطاق المحسوسات، كما أنّها تساهم في تعزيز القناعات الدينيّة، لأنّها تمثل برهاناً حسّياً ينزل بالفكرة من تجريدها العقليّ إلى عمقها الوجداني، وهذا ما يستفاد من طلب النبي إبراهيم عليه السلام من الله تعالى أن يريه كيفية إحياء الموتى، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠].

بيد أنّ الأمر الجدير بالمعرفة والمدارسة هو أنّ الكرامة قد لا تمثّل البرهان الفاصل ـ فضلاً عن أن يكون الوحيد ـ في إثبات صحّة المعتقدات والمذاهب، إلاّ إذا ثبت لنا أنّ الله تعالى لا يمكّن أحداً منها ما لم يكن صاحب دعوة محقّة،

كما حصل لنا مثل هذا الجزم والاعتقاد في خوارق العادة التي تظهر في زمان النبوّات، حيث إنّ العقل حاكم بقبح إظهار المعجزة على يد الكاذب، وإلا لزم إغراء الناس بالجهل وتضليلهم[1]، ولا تتم الحجة بذلك عليهم، مع أنّ الله تعالى قد توعّد بإتمامها، قال تعالى: ﴿ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

وبعبارة أخرى: إنّ إظهار المعجزة على يد مدَّعي النبوة أو الإمامة كذباً وزوراً يؤدّي إلى تضليل الناس وخداعهم، وهذا خلاف الحكمة، وقد تنزّه الله عن فعل ذلك، هذا في عصر النبوّة والإمامة، وأمّا بعد انتهاء هذا العصر ـ كما هو حال زماننا هذا ـ فهل إن ظهور خارق العادة على يد أحد من الناس هو دليل قاطع على صدقيّة دعوته؟

والجواب: إنّ الأمر ليس بهذا الوضوح، ولا دليل من العقل أو النقل يحتّم ذلك، وهذا ما نبّه عليه بعض الأعلام من أنّه ليس كل خارق لقوانين الطبيعة هو كرامة، إذ ربما كان ذلك على تعبير القرآن الكريم استدراجاً ، يقول السيد التنكابني تعليقاً على بعض الخوارق التي تصدر من الصوفية أو تظهر على أيديهم: «إنّ خوارق العادات تصدر من المحقّ والمبطل فلا يجب إنكار ذلك من جماعة الصوفية خذلهم الله ! ولا يجوز أن يجعل ذلك دليلاً على حقّانية مذهبهم، بل قد ينال بعض الأشقياء هذه المرتبة من باب الاستدراج.. فالفريقان من أهل الكفر والطغيان وأهل الإيمان واليقين يمكن أن يبلغا هذه المرتبة على

---

(١) يرى السيد الشهيد محمد باقر الصدر أنّ هذا الاستدلال (وهو قبح إجراء المعجزة على يد الكاذب، لكونه تضليلاً)غير صحيح، مع أنّه الاستدلال الرسمي لعلم الكلام منذ وُجد وحتى الآن، والوجه في عدم صحته أنّ المعجز إن لم يكن في نفسه ـ وبصرف النظر عن قبح التضليل ـ دليلاً على صدق مدعي النبوّة، فلا يكون في إجرائه على يده أي تضليل، وأما إن كان ـ في نفسه ـ يمثّل دليلاً على صدق النبي ﷺ (كما هو الصحيح بنظره) فلا نحتاج بعدها إلى الاستعانة بمسألة قبح التضليل، لأنه يكون من قبيل ضم الحجر إلى الإنسان، وقد ناقشه أستاذنا السيد الحائري في ذلك مصححاً الاستدلال المذكور، انظر: مباحث الأصول للسيد الحائري تقريراً لدروس السيد الشهيد رحمه الله، الجزء الأول من القسم الثاني ص ٤٢٣.

حسب الاستعداد والمصالح الكاملة، كما نلحظ ذلك في بعض أهالي الهند وما يقومون به من الرياضات المختلفة في بيوت الأوثان..»[1].

وخلاصة القول: إنّه لا يمكننا البتّ بأنّ خارق العادة هو كرامة إلهية، وأعود وأكرر إنّ هذا الأمر بحاجة إلى دراسة كلامية متأنية.

وفي ضوء ذلك لا يجوز أن نرهن إيماننا بالنبيﷺ أو الأئمة من أهل البيت عليهم السلام بظهور كرامة أو عدم ظهورها، بل إنّ علاقتنا بالنبي ﷺ والأئمة من أهل بيته عليهم السلام هي أسمى وأرفع وأجلّ من أن نرهنها لثبوت كرامة هنا أو هناك، فما لدى النبيﷺ والأئمة عليهم السلام من خزائن علم ومعرفة تغني العقل والروح وتمدّنا بالنور الصافي الذي لا تشوبه شائبة هي خير دليل على سموهم وعظيم شأنهم وارتباطهم بالمبدأ الأعلى، وهي خير مقنع لنا بضرورة اتباعهم والارتواء من معينهم واستلهامهم في كل ما نحتاجه في حياتنا.

٦ ـ «كل ما طرق سمعك فذره في بقعة الإمكان»

وبما أنّ الكرامة ـ كما أسلفنا ـ تمثّل استثناءً في حركة السنن، فيتحتم علينا أن نتثبت من حصول الاستثناء وحصول موجبه، قبل أن نتسرع ونتورط بالإيمان به وترويجه، وهذا لا يبرر لنا التسرع في نفي الأمر أو الاستخفاف به، فلا المسارعة إلى إعلان الإنكار ورمي الظاهرة المفترضة بالخرافة أمر صحيح، ولا المسارعة إلى الإيمان بالشيء وتقديمه على أنّه كرامة وبناء الاستنتاجات على ذلك هي أمر صحيح، فالأمر المنطقي هو أن نضع الظاهرة المفترضة في دائرة الإمكان، طبقاً لما نقل عن ابن سينا: «كل ما طرق سمعك فذره في بقعة الإمكان حتى يذودك عنه واضح البرهان»[2].

---

(١) قصص العلماء: ص٤٤.

(٢) انظر مضمون هذه القاعدة في كتابه: الإشارات والتنبيهات ج ٤ ص ١٦٠.

وفي الوقت الذي نرفض فيه المسارعة إلى الإنكار قبل التثبّت، أو المسارعة إلى الاعتقاد بالشيء دون دليل، فإننا نرفض أيضاً تخوين هؤلاء أو هؤلاء، فمن ناحية أخلاقية وفي ضوء المعايير الشرعية لا يحق لنا اتّهام من أنكر هذه الكرامة بأنّه ناقص الإيمان وضعيف الاعتقاد، أو رميه بـ«الوهابية المقنّعة»، وهي الصفة التي يروق للبعض أن ينبز بها كلّ مَن يخالفه الرأي في مثل هذه القضايا العقدية التفصيلية الخاضعة للنظر الاجتهادي حتى داخل المدرسة الواحدة، مع أن هذا البعض يقدم نفسه باعتبار أنّه «أستاذ في الأخلاق والعرفان والحكمة»، وفي الوقت عينه لا يحق لمن لا يؤمن بهذه الكرامة أو تلك أن يتهم من آمن بها بأنّهم أناس خرافيون أو لا عقلانيون، فربما كان لهم من المبررات ما يسمح لهم بهذا الاعتقاد.

وتجدر الإشارة إلى أنّه ربما كان ضرر المسارعة إلى التصديق مع ترويج الأمر على أنّه كرامة أكبر من ضرر المسارعة في الإنكار، لأنّ التصديق والترويج سينعكس سلباً على صورة الجماعة والمذهب الذي تنتمي إليه.

٧ ـ «قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ»

ثم إنّه وبعد وضع المسألة في دائرة الإمكان تأتي مرحلة جديدة، وهي مرحلة إقامة الدليل، والمُطالَب بالدليل في المقام ليس النافي للكرامة، بل المثبت لها، أي الذي يزعم وجود ظاهرة غير طبيعيّة ومخالفة لحركة السنن، والمنهجيّة العلميّة تفرض علينا وضع كل الاحتمالات المتصوّرة أمامنا دون أن نستبعد أي احتمال منها، لنتساءل:

هل لهذه الظاهرة تفسير علمي واضح أم لا؟

هل إنها «مفبركة» ومخترعة لبعض الأغراض المادية أو السياسية والمذهبية التعبوية؟

هل ثمة أمر طبيعي قد حصل وخاله الناس اشتباهاً على أنّه كرامة؟

أم لا هذا ولا ذاك، وينحصر تفسير الظاهرة بتفسير واحد، وهو أنّها ظاهرة غريبة وخارجة عن القوانين المعتادة، الأمر الذي يفتح الباب واسعاً أمام احتمال الكرامة؟

وهكذا يتبيّن أنّ احتمال الكرامة لا يمكن إثباته إلاّ بعد استبعاد احتمال التفسير الطبيعي والعلمي للظاهرة، واستبعاد احتمال «الفبركة» والاختراع أيضاً، واستبعاد احتمال ثالث وهو احتمال الاشتباه، وبعد نفي هذا وذاك واستبعاد كلّ هذه الاحتمالات قد لا نجد مفرّاً من قبول التفسير الغيبي للظاهرة والذي يتمثّل بخرق قوانين الطبيعة.

ولا يخفى أنّ إثبات احتمال الكرامة (من بين الاحتمالات المتقدمة) ليس بهذه البساطة، بل ربما كان أضعف الاحتمالات في المسألة، لا لأنّه احتمال واحد وإزاءه أو في مقابله عدة احتمالات ولا يمكن إثباته إلاّ بنفيها فحسب، بل لأنّه (أي احتمال الكرامة) بطبيعته احتمال مخالف لحركة القوانين الطبيعية التي جرت عليها سنة الله في الكون، لأنّ الله أبى أن تجري الأمور إلا بأسبابها، كما نصّت عليه بعض الروايات الواردة عن بعض أئمة أهل البيت[1] عليهم السلام.

وممّا يزيد هذا الاحتمال وهناً ويقوّي الاحتمال المقابل له ـ سواء كان هو احتمال وجود تفسير علمي للظاهرة أو احتمال أنّها «مفبركة» ومخترعة بعناية ودقّة ـ هو تطوّر وسائل المعرفة العلميّة والتقنية وما يمكن أن تصنعه من عجائب وغرائب، كما أنّ ما هو شائع عند بعض الناس من الالتزام الصارم بنظام خاص في تصفية النفس وتهذيبها وحملها على بعض الأعمال القاسية تهيّئ للإنسان

(١) في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكل سبب شرحاً، وجعل لكل شرح علماً..»، انظر: الكافي، ج١ ص ١٨٣.

القيام بأعمال عجيبة وأفعال غريبة يعجز عنها الإنسان العادي هو الآخر سبب إضافي يمنع أو يضعف من تصنيف العمل في دائرة الكرامة أو خارق الطبيعة.

وغني عن البيان، أنّ الدعوة إلى التثبت قبل إصدار الأحكام والمسارعة إلى التصديق بالأمر والترويج له، لا تنمّ عن ضعف في الإيمان كما قد يتخيّله بعض الناس، بل إنّ الأمر على العكس من ذلك تماماً، فالدعوة إلى التثبت هي دليل إيمان ومن مقتضيات التدين، لأن المنهج القرآني قد نهى عن اقتفاء الظنون والعمل بها، لأنها ليست مصدراً سوياً لبناء المعرفة ولا لتاصيل العاطفة ولا لحركة السلوك، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، كما أنّ القرآن الكريم قد أكّد بشكلٍ جليّ أنّ ميزان الصدق والكذب هو في توفر البرهان وعدمه، قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، فالصادق في دعواه هو الذي يقيم عليها دليلاً وبرهاناً، بينما علامة الكذب والكذّاب هي في ضعف حجته وبرهانه.

مثال على تثبت العلماء

من ذكريات أيام الدراسة في حوزة قم أنّ بعض المشايخ جاء ذات يوم وهو يتأبط كتاباً له وهو معتزّ بتوفيق الله له لتأليفه، والكتاب يتحدّث عن «الشجرة المعجزة» التي ترشح دماً في عاشوراء، وطلب من بعض أساتذتنا أن يكتب له تقديماً يؤيّد فيها ما جاء في الكتاب، ولأنّ هذا الأستاذ كان عالماً دقيقاً ولا يُؤخذ بالعواطف والشائعات، وفي الوقت عينه لا يريد أن يظهر بمظهر من ينكر كرامات أهل البيت عليهم السلام قال لذاك الشيخ: أنا على استعداد لكتابة مقدّمة تؤيّد مضمون هذا الكتاب، لكن بشرطين:

الأول: أن تجلس تحت هذه الشجرة لمدّة سنة كاملة، ليتسنّى لك ولنا التثبّت والتأكد من أنّ هذه الشجرة لا تنزف طيلة أيام السنة ولا تخرج منها هذه المادة إلا في يوم عاشوراء.

الثاني: أن تلاحظ بنفسك أو تأتينا بدراسة موثوقة عن أشجار أخرى من هذه الفصيلة نفسها تُبيّن ما إذا كان لهذا النوع من الأشجار خاصيّة طبيعية في بعض فصول السنة تؤدّي إلى خروج هذه المادة الحمراء.

وأخال أنّ صاحبنا لمّا سمع بهذين الشرطين الدقيقين والعلميّين عرف الجواب وآيس من أن يحصل على شهادة مجانية لترويج كتابه.

مثال آخر: عدم التصديق لا يعني التكذيب

وكما أنّ عدم التصديق بكرامة هنا أو هناك لا يعني ضعفاً في الإيمان، فإنّه لا يعني أيضا تكذيب مدعي الكرامة، فمدعي الكرامة قد يكون ثقة جليلاً ولا يتهم بالكذب والتزوير، ومع ذلك قد لا يمكننا تصديقه والأخذ بما يقوله، لأننا قد نعلم باشتباهه فيما ادّعاه، والوثاقة والجلالة لا تعنيان العصمة عن الخطأ والاشتباه، وهذا ما تنبّئك به القصة التالية التي أعرفها عن قرب:

كان لدى أحد المؤمنين حفيد مصاب بمرض نفسي يُعرف بـ«التوحّد»، وهو مرض لا علاج له، وبدافع إيمانيّ وثقة عظيمة بالله قرّر الرجل أَخْذ حفيده لزيارة مقام السيدة زينب عليها السلام في سوريا، ليطلب من الله تعالى ببركتها وكرامتها أن يمنّ على حفيده بالشفاء، وهكذا كان، فذهب الرجل مصطحباً حفيده ومعه أيضاً أم الطفل وجدّته، وأُدخل الطفل إلى المقام من جهة النساء، وأخذت أمّه وجدّته تدعوان الله تعالى بشفائه، وتقولان له، أيّ للطفل: قل: يا الله شافني بحق السيدة زينب، أو قل: «يا ستّي زينب»، أو غيرها من الكلمات، والصبيّ واجم لا ينطق بكلمة ولا يردّ على طلبهما، وهنا اجتمع عدد من النسوة حول الطفل وأخذن يقلن له بإلحاح: «قل يا ستي زينب»، وعلى كثرة الإصرار ردّد الطفل معهنّ تلك الكلمة، قائلاً: « يا ستي زينب»، وما أن سمعته النسوة ينطق بها حتّى انتزعنه من يَدَيّ أمه وحملنه على الأكُفّ وأخذن يطفن به في أرجاء المقام وهنّ

يهتفن ويصرخن بصوت عال: «حدثت معجزة.. نطق الصبي الأخرس»! وقد ضاع وسط هذه الضوضاء صوت الأم وهي تصرخ بهاتيك النسوة: دعوا ابني فإنّه يتكلّم من الأساس وليس أخرس!!

إنّ هؤلاء النسوة عندما يتحدّثن في بلدانهن عمّا رأته أعينهنّ من «كرامة» فلسن بكاذبات، ولكنّهن بالتأكيد واهمات.

٨ ـ الرجوع إلى أهل الخبرة

ثمّ إنّ الذي يدرس الظاهرة ويفند الاحتمالات المشار إليها ليس عامة الناس، وليس بالضرورة أن يكون من صنف علماء الدين، بل هم أهل الاختصاص الموثوقون، فعندما نكون أمام «كرامة» تتحدّث عن شفاء إنسان من مرض عضال ـ مثلاً ـ فمن الطبيعي أنّ الذي يؤكّد شفاءه هم الأطباء، ولذا من المفترض أن نسألهم عن مدى حصول الشفاء فعلاً وما هو تفسيرهم ذلك؟ إذ ربما قدّموا لنا تفسيراً علمياً معقولاً لشفائه، وعندما نكون أمام ظاهرة كخروج سائل يشبه الدم من شجرة معينة (كما في الشجرة التي يزعم البعض أنها ترشح دماً في يوم عاشوراء) أو من جدار أحد المقامات (كما في رشح الدم المزعوم في مقام «السيدة خولة» في بعلبك)، فعلينا الرجوع إلى علماء مختصّين بالتركيبات الكيميائية، فلعل ثمة مزيجاً أو تركيباً كيميائياً معيّناً أدّى إلى حصول هذه «الظاهرة» إمّا بصورة طبيعية أو بصورة مفبركة، وعلينا أيضاً الرجوع إلى المختصّين بالشأن الفنّي التصويري، فلعلّ ما نراه بصورة دم هو نتيجة بعض المؤثّرات الضوئية التي توهم الباصرة بأنّه دم، أليس ذلك ممكناً ونحن في عصر العجائب؟

والسؤال: أين اللجان التي تشكّلت على هذا الصعيد أمام الظاهرة المدّعاة، وأمام هذا السيل من الكرامات التي نسمع عنها باستمرار؟

إنّ ما نراه لدى المسيحيّين على هذا الصعيد (وبصرف النظر عن مدى تصديقنا

بما يُحكى من «كرامات» في أوساطهم) هو أنّهم عندما يتداول الناس الحديث عن ظاهرة من هذا القبيل تمّت على يديّ راهب أو في «مقامه» كأن يُحكى عن عمليات شفاء المرضى أو غيرها من «الكرامات» المدّعاة يعملون على تشكيل لجان متخصّصة ومحايدة وموثوقة وتعمل على دراسة الظاهرة دراسة متأنّية قد تمتدّ لسنين طويلة قبل إصدار الحكم بتأكيد «الكرامة» و«تطويب» صاحبها قدّيساً أو نحو ذلك ممّا هو معروف عندهم.

٩ـ الكرامة وإثبات صدقية المقام

ما مدى دلالة الكرامة على صدقيّة المقام الذي لا دليل على صدقيته؟

والجواب على ذلك قد فصّلناه في بعض المؤلفات[١]، وخلاصة القول في ذلك: إنّ الكرامة تارة تحصل في مقام ثابت الصدقيّة، كما لو حصلت في جوار قبر النبي الأكرم ﷺ، أو في بيت الله الحرام وفي جوار الكعبة المشرفة، أو في مقام أبي عبد الله الحسين عليه السلام.. وهنا يكون التصديق بالكرامة بعد التثبت من حصولها من مؤشّرات الإيمان، وأمّا لو حصلت الظاهرة الغريبة في المقامات التي لم تثبت صدقيتها، إمّا لعدم ثبوت وجود الشخصية التي بُنِي المقام باسمها، أو لعدم ثبوت اعتبار هذه الشخصية من الناحية الدينيّة، أو لعدم ثبوت دفنها في هذا المكان، فهنا لا يمكننا الجزم بأنّ حصول الظاهرة يُعدّ شاهداً على صدقية المقام، وفي الحدِّ الأدنى فإنّ ذلك لا يمثِّل دليلاً قطعياً على الصدقيّة في المجالات المُشار إليها.

١٠ـ وسائل إثبات الكرامة

وأخيراً يبقى لدينا سؤال مهمّ، وهو أنّه كيف يتسنّى لنا إثبات الكرامة أو المعجزة عندما تكون غائبة عن أعيننا؟

---

(١) انظر: كتاب «المقامات الدينية ـ المشروعية، الأهداف، الضوابط» ص ٤٢.

والجواب على ذلك أنّ الحادث الخارق للعادة تارة يكون بمرأى ومسمع من الإنسان، وفي هذه الصورة يكون أمر إثبات كونها كرامة سهل المؤنة، ولا نحتاج إلاّ إلى التأكّد من كونها أمراً خارقاً للعادة، وأخرى يكون بعيداً عن ناظريه بعداً زمانياً أو مكانياً، وفي هذه الصورة نكون بحاجة ـ بالإضافة إلى إثبات كون الحادث معجزاً ـ إلى أن تكون الوسائط الناقلة للحادث المعجز مفيدة لليقين، ولا يعتمد في ذلك على أخبار الآحاد ولا على غيرها من الظنون، لأنّ بناء المعتقدات يحتاج إلى أدلة مورثة لليقين، كما هو ثابت في محلّه.

وعلينا هنا التنبيه إلى أنّ المعجز كلّما كان حدثاً كبيراً يتّصل بظاهرة تكوينية ظاهرة للعيان كان إثباته بحاجة إلى مؤونة زائدة، لأنّ إعجازية الحدث تعني أنَّ دواعي نقله متوفّرة، وكونه ظاهرة كونية بادية للعيان يفرض أن ينقله الكثيرون، فإذا انفرد البعض بنقله، فهذا يبعث على التشكيك في أصل حدوثه.





المفردة السابعة
هل أُرْسِل النبيّ ﷺ إلى الجنّ؟

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [سبأ: ٢٨].

يسود اعتقاد في أوساط المؤمنين مفاده: أنّ النبيّ ﷺ مرسل إلى الإنس والجنّ، وأنّ الإمام عليه السلام هو إمام الإنس والجنّ، وقد دخل ذلك في بعض الزيارات حيث يُخاطب بعض الأئمة عليهم السلام بعبارة: «السلام عليك يا إمام الإنس والجنّ»، والسؤال: هل هناك ما يثبت أنّ النبيّ ﷺ ـ أيّ نبيّ كان ـ هو مرسل إلى الإنس والجنّ؟ وأنّ الإمام عليه السلام هو أيضا إمام الإنس والجنّ؟

وقد سُئِلْتُ مؤخّراً عن هذا الأمر وأجبت عليه إجابة مختصرة، ولكنّني أحببت إيلاء هذا الموضوع حقّه، لأنّه يتّصل بشكلٍ وثيق بتصوّرنا العَقَائديّ حول شخصيّة المعصوم ووظيفته ودوره في الحياة.

ومع أنّ بعض العلماء قد ذهب إلى تبنّي هذا الرأي، وهو توسيع صلاحيات النبيّ ﷺ لتشمل الجنّ، مُضافاً إلى الإنس، وعلى رأس هؤلاء العلاّمة الحلّي رحمه الله، حيث قال في كتابه الكلاميّ الشهير «شرح تجريد الاعتقاد»: «وسورة الجنّ تدل على بعثته ﷺ إليهم»[1].

لكنّ الظاهر أنّ هذا الرأي لا يخلو من علامات استفهام عديدة، إذ ليس هناك

(١) كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد ص٤٨٨.

أدلّة صحيحة ومقنعة تثبت أنّ الأنبياء عليهم السلام، مرسلون للجنّ، كما هم مرسلون للإنس، بل إنّ الشواهد المختلفة تدلّل على أنّ الأنبياء أُرسلوا لبني الإنسان فقط، وفيما يلي نبيّن هذا الأمر من خلال النقاط التالية:

أولاً: دراسة المسألة على ضوء القرآن الكريم

نلاحظ أنّ القرآن الكريم يتحدّث عن أنّ النبيّ ﷺ مرسل لبني الإنسان، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ... ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وهكذا الحال في سائر الأنبياء، قال تعالى: ﴿ رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا ﴾ [النساء: ١٦٥]، وكلمة «الناس» يُراد بها الإنسان فقط، دون الجنّ، كما هو مدلولها العرفي، وتقتضيه أيضاً قرينة المقابلة في قوله تعالى في سورة الناس: ﴿ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ﴾ [الناس: ٦]، فإنّ العطف ظاهر في المغايرة، ولم نجد في آية من الآيات القرآنية ما يدلُّ على أنّ نبيّاً من الأنبياء عليهم السلام قد أُرسل إلى الجنّ، ليكون نبيّاً لهم وتكون رسالته حُجّة عليهم.

وهكذا نجد أنّ الله تعالى يحدّثنا في العديد من آياته أنّ القرآن الكريم هو رسالة بُعث بها النبيّ ﷺ إلى الإنس، ليكون ـ أي القرآن ـ كتاباً ودستوراً لهم وحُجّةً عليهم، وليس هناك ما يشير إلى أنّه رسالة للجنّ أيضاً، أو أنّهم ملزَمون باتّباعه، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٖ .. ﴾ [الأسراء: ٨٩].

أجل، إنّ كون القرآن هو رسالة الله إلى الإنس لا يمنع من استفادة الجنّ من هديه وتعاليمه وإرشاداته ودروسه التي تتناغم مع الفطرة والوجدان، وتدعو إلى الارتباط بالله وحدَهُ، ورفض الشرك والبغي والعدوان.. إلى غير ذلك من التعاليم التي يشترك في الإفادة منها الإنس والجان، ونحن نعلم أنّ الجنّ مكلّفون، كما

الإنس، قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وإن سألتَ: إنّ الله تعالى قد حدّثنا في كتابه في سورة «الجنّ» عن استماع نفر من الجنّ إلى رسول الله ﷺ وذهابهم إلى قومهم وإبلاغهم بهذا الأمر وإيمان بعضهم به، أفلا يدلُّ هذا على أنّه ﷺ مُرسَل إليهم؟

قلتُ في الجواب: إنّ هذا لا يدلّ بوجهٍ على أنّه ﷺ كان مرسلاً إليهم، أو أنّ من وظيفته أن يبلّغهم الرسالة الإسلامية ووحي السماء، كما كان مكلّفاً بتبليغها إلى بني الإنسان، بل إنّ قوله تعالى في مستهل سورة الجنّ: ﴿ قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴾ [الجن: ١]، يوحي بأنّ النبيّ ﷺ لم يكن على اطّلاع أو معرفة باستماعهم إلى ما يتلوه من كتاب الله تعالى حتّى أخبره الله بذلك وأطلعه عليه، فلو كان ﷺ رسولاً إليهم فمن الضروري أن يُعْلِمَه الله في بادىء الأمر بذلك، ليكون على بصيرة بمن أُرسل إليهم، ومَنْ يدخل في نطاق دعوته.

وأمّا قول بعض الجنّ لمّا استمعوا لآيات القرآن: «فآمنا به»، فهو أيضاً لا يدلّ على أنّ إيمانهم ناشىء عن كونه ﷺ مرسَلاً إليهم، بل غاية الأمر أنّهم لمّا استمعوا إلى الهدى وحقائق الإيمان التي تضمّنتها آيات القرآن ـ وكان ذلك في المرحلة المكّية حيث نزلت سورة الجنّ ـ أذعنت لها نفوسهم وآمنوا بها، لأنّها حقائق وجودية ولا يختصُّ هديها بالإنس دون الجنّ، أو أنّها تكاليف شرعيّة وإرشادات أخلاقية تشمل كلّ المكلّفين ومنهم الجنّ، ومن خلال ذلك يتّضح لك أنّ ما أفاده العلامة الحلّي حول دلالة سورة الجنّ على كونه ﷺ مرسلاً إليهم غير تامّ.

وإنّ سألتني: ماذا عن الجنّ الذين سخرّهم الله تعالى لبعض أنبيائه، وهو سليمان عليه السلام، قال تعالى حاكياً عن لسان هذا النبي عليه السلام: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى

وَهَبۡ لِي مُلۡكٗا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِيٓۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡوَهَّابُ ﴿٣٥﴾ فَسَخَّرۡنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجۡرِي بِأَمۡرِهِۦ رُخَآءً حَيۡثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾ وَٱلشَّيَٰطِينَ كُلَّ بَنَّآءٖ وَغَوَّاصٖ ﴿٣٧﴾ وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي ٱلۡأَصۡفَادِ ﴿٣٨﴾ هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمۡنُنۡ أَوۡ أَمۡسِكۡ بِغَيۡرِ حِسَابٖ ﴿٣٩﴾ ﴾ [ص: ٣٥ ـ ٣٩].

وفي مجموعة أخرى من الآيات يقول تعالى: ﴿ وَلِسُلَيۡمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهۡرٞ وَرَوَاحُهَا شَهۡرٞۖ وَأَسَلۡنَا لَهُۥ عَيۡنَ ٱلۡقِطۡرِۖ وَمِنَ ٱلۡجِنِّ مَن يَعۡمَلُ بَيۡنَ يَدَيۡهِ بِإِذۡنِ رَبِّهِۦۖ وَمَن يَزِغۡ مِنۡهُمۡ عَنۡ أَمۡرِنَا نُذِقۡهُ مِنۡ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٢﴾ يَعۡمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٖ كَٱلۡجَوَابِ وَقُدُورٖ رَّاسِيَٰتٍۚ ٱعۡمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكۡرٗاۚ وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ﴿١٣﴾ فَلَمَّا قَضَيۡنَا عَلَيۡهِ ٱلۡمَوۡتَ مَا دَلَّهُمۡ عَلَىٰ مَوۡتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلۡأَرۡضِ تَأۡكُلُ مِنسَأَتَهُۥۖ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلۡجِنُّ أَن لَّوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٱلۡغَيۡبَ مَا لَبِثُواْ فِي ٱلۡعَذَابِ ٱلۡمُهِينِ ﴿١٤﴾ ﴾ [سبأ: ١٢ـ١٤].

كان **الجواب**: إنّ هذه الآيات لا يُستفاد منها أنّ سليمان عليه السلام كان مرسلاً إلى الجنّ، لأنّها تتحدّث عن أنّ الله سخّر له بعض الجنّ، والتسخير لا يدلّ على أنّه كان مرسلاً إليهم، كما هو مرسل لبني الإنسان، فإنّ التسخير يعني أنّ له عليهم ما يشبه السلطة التكوينية، وأنّهم منقادون لأمره وإرادته، ولذا قال تعالى: ﴿ وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي ٱلۡأَصۡفَادِ ﴾ [ص: ٣٨]، أما النبوّة والرسالة فإنّها تُمنح للرسول فهي سلطة تشريعية على المرسَل إليهم، لا سلطة تكوينية، ولذا كان ممكناً لأتباع النبيّ داوود عليه السلام من بني الإنسان أن يتمرّدوا على أوامره ورسالته، وأمّا الجنّ فكانوا جنوداً مقهورين لإرادته.

وممّا يؤيّد ما نقول من أنّه لم يكن رسولاً إليهم، أنّ المستفاد من الآيات أنّ المسخَّرين لسليمان عليه السلام هم بعض الجنّ وليس جميعهم، لأنّ المجموعة الأولى من الآيات المتقدّمة ذكرت تسخير «الشياطين» له، والشياطين كما هو معلوم هم طائفة من الجنّ، وأمّا المجموعة الثانية فهي تذكر أنّ (مِنَ الجنّ مَن

يعملُ بين يديه)، و«مِن» تفيد التبعيض كما هو معلوم، ولذا نُقل عن ابن عباس أنه قال: «وفي هذا دلالة على أنّه قد كان من الجِنّ مَن هو غير مسخّر له»[١].

ثانياً: دراسة المسألة في ضوء أحكام العقل

ثم لو قاربنا المسألة من زاوية عقلية لأمكننا القول: إنّ مقتضى الحكمة أن لا يكون الرسول من غير جنس المُرسَل إليهم، لأنّه بذلك لن تتحقّق إقامة الحُجّة عليهم بشكلٍ تامّ، ولا تنقطع أعذارهم وحُجَجُهم، ولا سيّما أنّ الرسول ليس مجرّد ساعي بريد يقوم بإيصال الرسالة وينتهي دوره، بل إنّه قدوة للناس ومثلٌ أعلى لهم من خلال سلوكه وأفعاله، بحيث يخالطهم ويخالطونه، ويعيش معهم ويتحسّس آلامهم وهمومهم، ولهذا فليس منطقياً أن يكون المرسل إلى بني الإنسان من جنس الملائكة، لأنّ المَلَك إنّما يُبعثُ كرسولٍ إلى مَنْ كان من جنسه، قال تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ فِي ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا ﴾ [الإسراء: ٩٥]. وهكذا ليس منطقياً أن يكون المرسَل إلى بني الإنسان من الجِنّ، لأنّه بذلك لا تقوم الحُجّة على الإنس، إذ لهم أن يحتجّوا ويتذرّعوا بأنّ هذا الرسول ليس من جنسنا، وإنّما هو من جنس مختلف، وهو يملك من الطاقات والقدرات ما لا نملك، ولا يمكننا بالتالي الاقتداء به.

وفي المقابل، فإنّ العكس أيضاً صحيح، أي إنّه ليس منطقياً أن يكون المرسل إلى الجِنّ من جنس البشر، للسبب المتقدّم نفسه، وهو أنّه قد لا تقوم بذلك الحُجّة الكافية على الجِنّ، وعلى ضوء هذا، فمن الطبيعيّ أن يكون هناك رُسُل إلى الجنّ من جنسهم، كما أنّ هناك رسلاً إلى الإنسان من جنسه.

(١) بحار الأنوار ج٦٠ ص٥٢.

والمماثلة في الجنس بين الرسول والمرسَل إليهم تُستفاد من قوله تعالى: ﴿ يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ ﴾ [الأنعام: ١٣٠]، فإنّ ظاهر قوله «رُسُلٌ مِنْكُم» كون الرُّسل من الجنسين، الإنس والجنّ.

وما يُقال عن النبيّ ﷺ في هذا المجال يُقال بعينه عن الإمام عليه السلام.

ثالثاً: دراسة المسألة على ضوء السُّنّة والتاريخ

أمّا لو قاربنا المسألة من زاوية السُّنة الشريفة، فإنّ أوّل ما يلفت النظر هو أنّ ملاحظة سيرة الأنبياء عليهم السلام ولا سيّما خاتمهم ﷺ، وهكذا ملاحظة سيرة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام لا تساعد أو تشهد ـ بشكل يُوثَق به ويُطمَئن إليه ـ لإمامتهم للجنّ، لأنّ النبوّة والإمامة لو كانت تشمل الجنّ فإنّها تفرض على النبيّ ﷺ والإمام عليه السلام تُجاه الجنّ المرسَل إليهم القيام بواجب الدعوة والتبليغ والإرشاد لهم، كما أنّ ذلك يفرض بطبيعة الحال أن يأتيه بعض الجنّ ليحدّثهم ويخطب فيهم ويعلّمهم، ويبيّن لهم شرائع دينهم، وربّما اقتضى الأمر أن يغيب النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام أياماً أو ساعات للاختلاء بالجِنّ وحلّ مشكلاتهم ومواجهة أو محاربة الفَسقَة أو الكفرة منهم، إلى غير ذلك ممّا يقتضيه واجب الدعوة والرسالة على فرض كونه مرسلاً إليهم، مع أنّ الروايات والمصادر التاريخية لا تتحدّث عن شيء من ذلك، باستثناء ما قد يرد في بعض أخبار الآحاد التي لا تنهض لإثبات هذا الدور الكبير والمهمّة الشاقة.

وإليك بعض ما عثرنا عليه من الروايات التي قد يُستدلّ بها لإثبات سعة مهمّة النبيّ ﷺ لما يشمل الجِنّ:

الأولى: ما رواه الشيخ المفيد في الإرشاد عن ابن عباس، من أنّ نفراً من الجِنّ أضمروا الكيد لرسول الله ﷺ وإيقاع الشرّ بأصحابه، فدعا ﷺ أميرَ

المؤمنين عليه السلام وأرسله لقتالهم، مستعيناً عليهم بالقوّة التي أعطاه الله إياها، ومتحصناً منهم بأسماء الله تعالى، وأنفذ ﷺ مع عليّ عليه السلام مِائةَ رجل، ليكونوا إلى جانبه ويمتثلوا أمره، فذهب الإمام عليه السلام إلى وادي الجنّ «وهو يتلو القرآن عليهم ويومي بسيفه يميناً وشمالاً»، حتى قضى عليهم[١].

ويلاحظ على ذلك أنّ هذا الخبر ـ لو صح سنداً ـ فإنّه لا يدلّ على أنّ النبيّ ﷺ كان مرسلاً إليهم، أو أنّه قد أرسل علياً عليه السلام لقتالهم، بسبب رفضهم الإيمان به، وما جاء في نهاية القصة من أنّ الذين بقوا منهم جاؤوا إلى النبيّ ﷺ فأسلموا، ليس ظاهراً في المدعى أيضاً، بل غايته أنّ هؤلاء الذين كادوا له وأضمروا الشرّ جاؤوا إليه ـ بعد إرساله علياً عليه السلام لقتالهم ـ معلنين انقيادهم وإسلامهم له واتّباعهم لأمره، وعدم التمرّد عليه.

الثانية: ما ورد في الحديث عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّ الله أرسل محمداً ﷺ إلى الجنّ والإنس وجعل من بعده اثني عَشَرَ وصياً..»[٢].

إلاّ أنّ هذا الحديث لا يمكن الركون إليه في إثبات هذه المسألة، لجهالته سنداً، كما وصفه المجلسيّ في مرآة العقول[٣]، وبصرف النظر عن ضعفه سنداً، فهو لا يصلح لإثبات هذا الدور الكبير للنبي ﷺ، ولا يمكن بناء عقيدة دينية وهي «الإيمان بأنّ النبيّ مرسل إلى الجِنّ» على أساس الخبر الواحد حتى لو كان صحيحاً، فكيف إذا لم تثبت صحته! بل كان غير منسجم مع حكم العقل مما سبق بيانه.

الثالثة: ما جاء في رواية أخرى تتضمّن سؤال رجل شاميّ لأمير

---

(١) انظر: الإرشاد ج١ ص٣٤٠.

(٢) الكافي ج١ ص٥٣٢ وعيون أخبار الرضا عليه السلام ج١ ص٥٩.

(٣) مرآة العقول ج٦ ص٢٢٨. والظاهر أنّ جهالة سند الخبر هي بسبب اشتماله على «محمد بن الفضيل» المشترك بين الثقة وغيره.

المؤمنين عليه السلام قائلاً: «هل بعث الله نبيّاً إلى الجنّ؟ فقال عليه السلام: نعم، بعث إليهم نبيّاً يقال له يوسف فدعاهم إلى الله عزّ وجلّ فقتلوه»[١].

وهذا الحديث لا دلالة فيه على المطلوب، لأنّه يفيد أنّ ثمّة نبيّاً وحيداً أُرسل إلى الجن، وهذا معناه أنّ سائر الأنبياء ومنهم نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله لم يُرْسَلُوا إليهم، وكون هذا النبيّ المرسل إليهم والذي أسمته الرواية بـ«يوسف» من جنس الإنس غير واضح، فإنّ نبيّ الله يوسف بن يعقوب عليه السلام كان رسولاً للناس بكلّ تأكيد، ولم يكن رسولاً إلى الجنّ بحسب ما يستفاد من قصته المنقولة في القرآن الكريم.

وفي ضوء ما تقدّم، فلا بدّ لنا أن نرسم علامة استفهام كبيرة إزاء بعض الكلمات التي تتحدّث عن أنّ الرسول صلى الله عليه وآله أو الإمام عليّاً عليه السلام هو إمام للإنس والجنّ[٢].

وقد نظم هذا المعنى بعض الشعراء، ويقال إنّه الإمام الشافعي[٣] فقال:

عـلـيٌّ حـبُّـه جُـنَّـة قسيمُ النَّارِ والجَنَّة

وصـيُّ المصطفى حَـقّـاً إمـام الإنس والجِنَّة.

ومن المرجّح أن لا يكون المراد بهذا التعبير «إمام الإنس والجِنّة» المعنى المتبادر من اللفظ لأول وهلة، بحيث يكون الإمام عليه السلام مكلّفاً بإمامة الجنّ والإنس على السواء، وإنّما استُخدم هذا التعبير للدلالة على مكانة الإمام وأهليّته لذلك، وإن لم يكن ذلك داخلاً في مسؤوليّته الفعلية.



(١) علل الشرائع للصدوق ج٢ ص٥٩٧.

(٢) انظر: مناقب آل أبي طالب لابن شهر آشوب ج٣ ص٤٧، والصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم ج١ ص١٠٢ في كلام حول المفاضلة بينه وبين سائر الأنبياء، وفي البحار ج٩٩ ص٣١ يذكر المجلسي في عنوان الباب «باب فضل زيارة إمام الإنس والجن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام»، وورد هذا الوصف في كلام الشيخ عباس القمي بحق الإمام الحسين عليه السلام، انظر: الأنوار البهية ص٩٥.

(٣) انظر: ينابيع المودة لذوي القربى ج١ ص٢٥٤.

المفردة الثامنة: شكوى الرسول: «إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً»[1]

﴿ وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوۡمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ مَهۡجُورٗا ﴾ [الفرقان: ٣٠].

إنّها شكوى مؤلمة يبثّها النبيّ ﷺ في يوم المحشر شاكياً إلى الله تعالى قومه الذين أفنى عمره الشريف في سبيل هدايتهم وتعليمهم كتاب ربّهم (القرآن الكريم)، وإذا بهم ـ وبدل أن يحفظوا رسول الله ﷺ بحفظهم لكتاب ربّهم ـ يرمون هذا الكتاب وراء ظهورهم ويتخذونه مهجوراً.

إنّنا وأمام هذه الشكوى المؤلمة لرسول الله ﷺ لا بدّ لنا أن نطلّ على هذا الموضوع، لنتعرّف على المراد بهجر القرآن، وما هي آثار الهجر السلبيّة؟ وما هي دلالاته؟ وما هي مظاهره وأنواعه؟

معنى الهجر

يذكر المفسّرون[2] للهجر معنيَيْن:

(١) هـذه المفـردة هـي فـي الأصـل محاضـرة ألقيت في شهر رمضان المبارك لعام ١٤٣٣هـ في مسجد الإمام الرضا عليه السلام في منطقة بئر العبد في بيروت، ولصلتها ببحثنا أحببنا إدراجها فيه.

(٢) يقول الشيخ الطوسي في تفسير قوله تعالى «مهجوراً»: وقيل في معناه قولان:
أحدهما: إنهم قالوا فيه هجراً، أي شيئاً من القول القبيح لزعمهم أنّه سحر وأنّه أساطير الأولين.
الثاني: قال ابن زيد: هجروا القرآن بإعراضهم عنه وترك ما يلزمهم فيه، ويشهد لهذا قوله: ﴿ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ ﴾ (فصلت: ٢٦) (التبيان: ج٧ ص ٤٨٦).
ويقول الشيخ الطبرسي في تفسير قوله «مهجوراً»، أي تركوه ولم يؤمنوا به، وقيل: هو من هجر إذا هذى، أي جعلوه مهجوراً فيه، أي زعموا أنّه هذيان وباطل، أو هجروا فيه حين سمعوه كقوله تعالى: ﴿ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ ﴾

الأول: البذاء والشتم، فمعنى اتخاذ القرآن مهجوراً أن يتفوّه تجاهه بكلمات الهجر، أي السباب والشتائم، وهذا المعنى ـ باعتقادي ـ بعيد عن جوّ الآية، لأنّ الحديث في الآية هو عن أمّة النبيّ ﷺ وقومه، الذين يشكوهم ﷺ إلى الله تعالى يوم القيامة، وواضحٌ أنّ من يشتم القرآن فهو ليس من أمّته ولا من قومه.

الثاني: الإعراض[1]، والإعراض عن القرآن يعني تركه إلى غيره، يقال: فلان هجر زوجته أي تركها وأعرض عنها، وهذا المعنى هو الأقرب إلى الصواب، وهو الذي يمكن أن يصدر من أمته ﷺ مع كونها أمته.

ويستوقفنا هنا ـ ونحن نتحدّث عن معنى الهجر ـ التعبير الذي استخدمته الآية، فالله تعالى لم يقل «إنّ قومي هجروا القرآن»، وإنّما قال: ﴿إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً﴾. ولو أنّه قال: «هجروا القرآن» فهذا يشير إلى أمر سلبيّ وهو إعراضهم عن القرآن وعدم عملهم به، لكنّه قال: (اتخذوا هذا القرآن..)، أي إنَّ هناك فعلاً متعمّداً قد صدر منهم، وهو اتّخاذه مهجوراً، فهم اختاروا الإعراض عنه عن وعي وتصميم، وذلك إمّا لأنّه لا يستجيب لمصالحهم، أو لغير ذلك من الأسباب.

الآثار السلبيّة لهجر القرآن

لا شكّ أن المتضرّر الأول والأخير من هجر القرآن الكريم هم الناس أنفسهم وليس القرآن ولا مُنْزِلُه وهو الله سبحانه، فالله تعالى هو الغني المطلق ولا يضرّه إعراض الناس عن تعاليم دينه وقيم وحيه، كما أنّ القرآن الكريم كنز ثمين، ولا

(فصلت: ٢٦). (انظر: جوامع الجامع: ج٢ ص ٦٥).

(١) قال الخليل بن أحمد (ت: ١٧٥هـ): «... والهجر والهجران: ترك ما يلزمك تعهده، ومنه اشتقت هجرة المهاجرين، لأنّهم هجروا عشائرهم فتقطعوهم في الله، قال الشاعر:

وأكثر هجر البيت حتى كأنني ... مللت وما بي من ملال ولا هجر

وقال تعالى: ﴿إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ (الفرقان: ٣٠)، أي يهجرونني وإياه، وقال تعالى: ﴿مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ سَامِرًا تَهْجُرُونَ﴾ (المؤمنون: ٦٧)، أي تهجرون محمّداً...»، كتاب العين: ج٣ ص ٣٨٧.

يضرّ الكنزَ شيءٌ إن لم يكتشفه أحد، بيد أنّ الحقيقة المرّة هي أنّه إذا لم نكتشف نحن أمة القرآن عظمته، فقد يهيّىء الله قوماً آخرين يكشفونه ويستفيدون من بركاته ومعارفه وكنوزه، وفقاً لقانون الاستبدال: ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ [الأنعام: ٨٩].

ولعلّ الأثر السلبيّ الخطير لهجران القرآن الكريم هو حرماننا في هذه الدنيا من بركاته المعنوية والمعرفيّة، وما واقعنا المتردّي أخلاقياً والمشتّت اجتماعياً والمتشظّي سياسيّاً وغير المستقرّ روحيّاً إلاّ دليلٌ بيّنٌ على هجرنا للقرآن الكريم حتى لو كنّا نتلوه على المنابر ونعلّقه على صدورنا، فإنّ المعيار في أخذنا بالقرآن وعدم هجرنا له هو واقعنا وأفعالنا وليس مزاعمنا وأقوالنا، تماماً كما أنّ صدق إيماننا وإسلامنا يُعرف من خلال هذا الواقع لا من خلال الشعارات ولا الشكليّات.

والأثر السلبيّ الآخر لهجر القرآن هو أثر أُخرويّ، فكما أنّ هجرنا للقرآن سوف يُصيبنا بالتردّي في دار الدنيا، فإنّه سوف يُصيبنا بالتردّي في الآخرة، حيث ستطالنا شكوى النبيّ ﷺ، وهذه الشكوى ستكون مؤلمة لنا بكلّ تأكيد، إنّها شكوى ثقيلة في الميزان وتبعث على الندامة والحسرة، حيث يقف رسول الله ﷺ ذلك اليوم يشكونا إلى الله تعالى ويقول: يا ربّ إنّ هؤلاء قومي الذين أفنيتُ عمري في تعليمهم القرآن ومبادئه وبيان أحكامه، حلاله وحرامه، إنّ قومي هؤلاء الذين تركت بين ظهرانيهم كتاباً هو نور وهدى وحبل متين قد تركوا هذا الكتاب وأعرضوا عنه وخالفوا وصيّتي.

وظيفة القرآن

لا يخفى أنّ لهجر القرآن مستويات عديدة وأنواعاً مختلفة، ولنتعرّف على هذه المستويات من الهجران لا بدّ أن نتعرّف على واجبنا تجاه القرآن ووظيفة القرآن ودوره في حياتنا.

والذي نعتقده أنّ للقرآن وظيفةً معرفيّة، وأخرى روحيّة، وثالثةً سلوكيّة، وتوضيح ذلك:

١ ـ أما الوظيفة المعرفيّة للقرآن، فباعتبار أنّه مصدر للعقيدة، فنحن نبني تصوراتنا الاعتقاديّة ورؤيتنا الكونيّة على أساس القرآن الكريم ومن وحي آياته، فأيُّ تخطٍّ أو تجاوزٍ لهذه المرجعيّة القرآنية هو هجران، بل هو أعلى درجات الهجران، وهذا ما وقع فيه الكثيرون من أبناء هذه الأمّة ممّن يستوردون أفكارهم من الآخرين، أو الذين اختاروا مذاهب بعيدة عن روح القرآن أو تبنّوا أفكاراً وآراءً تمثّل الإعراض العملي عن القرآن، فأفكارهم ومتبنياتهم الفكرية والسياسية والاقتصادية.. هي مصداق لهجر كتاب الله.

٢ ـ أمّا الوظيفة الروحيّة للقرآن، فباعتباره مصدراً للغذاء الروحي، لأنّ الإنسان لا يحتاج فقط إلى معارف عقلية، بل هو بحاجة إلى ما يملأ القلب والوجدان، ويمنحه الأمن والاطمئنان، والقرآن إذا ما أحسنّا التعامل معه، فإنّه يملأ العقل والروح والوجدان، ولهذا فتلاوة القرآن الصحيحة لا بدّ أن تمنحنا الأمن والاستقرار على المستويَيْن الفردي والاجتماعي، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴾ [الرعد: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ.. ﴾ [الحديد: ١٦]، ويحدّثنا الإمام علي عليه السلام في خطبة صفات المتّقين عن هذا الدور الروحيّ للقرآن الكريم، فيقول عليه السلام: «**فإذا مرّوا بآية فيها تشويق ركنوا إليها طمعاً وتطلّعت نفوسهم إليها شوقاً وظنّوا أنّها نُصْبَ أعينهم، وإذا مرّوا بآية فيها تخويف أصغوا إليها مسامع قلوبهم وظنّوا أنّ زفير جهنّم وشهيقها في أصول آذانهم**»[1]، إنّ القرآن الكريم هو الذي يغيّر القلوب والعقول كما يغيّر الواقع الفاسد والمنحرف.

(١) نهج البلاغة ج٢ ص١٦٢.

٣ ـ أما الوظيفة العمليّة والسلوكيّة للقرآن، فباعتباره كتاب الحياة، وكتاب التشريع والأخلاق، فسلوكنا وأخلاقنا وحياتنا لا بدّ أن تنسجم مع القرآن وتستقي منه، وهذه من أهمّ وظائف القرآن وأهدافه. إنّ بعض الناس باختياراتهم الخاطئة وسلوكيّاتهم المنحرفة قد جسّدوا هجر القرآن، فإذا كان النبيّ ﷺ قد جسّد القرآن في أخلاقه حتى قالت إحدى نسائه: «كان خلقه القرآن»[1]، فإنّ أناساً من أمّته قد جَسَّدوا هجر القرآن بأخلاقهم البعيدة عن نهجه وتعاليمه.

وهذا يعني أنّ الهجر هَجْرَان، فهناك هجر شكلي يتمثّل بأن لا يقرأ المسلم الكتاب ولا يستمع إليه، أو يتعامل معه بلا مبالاة، وهناك هجر عمليّ وسلوكيّ يتمثّل بأن يتبنّى المسلم فكرةً تخالفُ مبادئ القرآن، أو يتّخذ موقفاً لا ينسجم مع روح القرآن.

إنّ القرآن كتاب الحياة، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ.. ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وليس كتاب الموت، فمن لم يتّخذ القرآن منهجاً له في حياته فقد هجره، ومن حوّل القرآن إلى كتاب موتٍ فقد هجره، لقد صار المتعارف بيننا أنّه إذا سمعنا تلاوة معيّنة للقرآن فنبادر إلى التساؤل أمات أحد من الناس؟ لأننا في كثير من الأحيان لا نقرأ القرآن إلاّ على الأموات!

أنواع من الهجر الخفيّ والجليّ

في ضوء ما تقدّم يمكننا أن نشير إلى بعض مظاهر الهجر المنتشرة فيما بيننا، وبعضها من مصاديق الهجر الجليّ وبعضها من مصاديق الهجر الخفيّ:

١ ـ الاهتمام الشكلي، لا يخرج المسلم عن عنوان هجر القرآن بمجرّد أن يعلّقه على جدار بيته أو في سيارته أو يقبّله أو يتفاءل به أو يستشفي بآياته، إلى

(١) مسند أحمد ج٦ ص٩١.

غير ذلك من مظاهر الاهتمام الشكلي بالقرآن، ونحن نرى القرآن معلّقاً في بيوت الكثيرين دون أن تُفتح صفحاته، بل ربّما علاه الغبار، وهو ما حذّر منه الإمام الصادق عليه السلام فيما رُويَ عنه، ففي الحديث عن الصادق عليه السلام: «**ثلاثة يشكون إلى الله عزّ وجلّ: مسجد خراب لا يصلي فيه أحد، وعالم بين جهّال، ومصحف معلّق قد وقع عليه الغبار لا يُقرأ فيه**»[1]، ووفقاً لهذا الحديث الشريف، فإنّ القرآن المعلّق في بيتك والذي يعلوه الغبار سوف يشكوك إلى الله، لتواجهك يوم القيامة شكويان: شكوى الرسول، وشكوى القرآن نفسه.

إنّ القرآن كتاب العمل والحركة، وليس كتاباً لنعلّقه على صدورنا أو نزيّن به بيوتنا، ونحن أبعد الناس عن مبادئه، ومن أسخف ما يفعله البعض أن يُزيِّن بيته ببعض السور القرآنية المكتوبة بماء الذهب وإلى جانب بيته يعيش أناس فقراء جوعى، هذا هجران للقرآن، وتجاوز لمبادئه، لأنّ القرآن قد نهى عن اكتناز الذهب والفضة ودعا إلى إطعام اليتيم والمسكين.

٢ـ **القراءة الببغائية**، وقد يتخيّل بعض الناس أنّه بإكثاره من تلاوة القرآن وتجويده يغدو إنساناً قرآنيّاً ولا ينطبق عليه عنوان الهجر، ولكن لا بدّ أن نوضح الأمر، لأنّ التلاوة وإن كانت عملاً طيّباً ومستحسناً ولها أثر كبير في النفوس، وقد أوصى النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة من أهل البيت عليهم السلام بتلاوة القرآن بطريقة خاصة وهي طريقة الألحان الحسنة البعيدة عن أنغام الطرب، لأنّ هذه الطريقة تساعد على تعميق المعاني القرآنية في النفوس[2]، لكن هذه القراءة التجويدية لا ينبغي أن تشغلنا بالنغم أو تدفعنا من حيث لا ندري إلى الاستغراق بالشكل والتركيز على الصوت بعيداً عن العمق والمضمون، على طريقة القراءة الببغائية، التي

(١) الكافي ج٢ ص٦١٣.

(٢) ففي الحديث عن عبد الله بن سليمان سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: «ورتل القرآن ترتيلاً» قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «بيّنه تبياناً، ولا تهذه هذَّ الشعر ولا تنثره نثر الرمل، ولكن أفرغوا قلوبكم القاسية، ولا يكن همّ أحدكم آخر السورة». انظر: الكافي ج٢ ص٦١٤.

تحصر جُلَّ اهتمام القارئ بنغمات صوته دون أن يفقه ما يتلو، أو يعي شيئاً مما يقرأ، أو يتدبّر فيه، وإنّ قراءة كهذه لا تُخرجنا عن عنوان الهجر، وقد أشارت بعض الروايات إلى أنّ الانهماك بمراعاة بعض التدقيقات النحوية يؤدّي إلى نتيجة سلبيّة، وهي سلب الخشوع، كنتيجة طبيعية لانهماكه بالشكل على حساب المضمون، ففي الحديث عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «**من انهمك في طلب النحو سُلِب الخشوع**»[1]، وإنما التلاوة المطلوبة هي التلاوة الواعية، والقراءة المتدبرة ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمّد: ٢٤]، ولهذا فإنّنا إذا دار الأمر بين القراءة غير الواعية لسورٍ طويلة من القرآن وبين قراءة عشر آيات أو أقلّ أو أكثر قراءة تدبّر ووعي فلا نشكّ في ترجيح الثاني، أعني القراءة القليلة الواعية، لقد كان الأعرابي يأتي إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فَيَعْرُضُ عليه النبيّ صلى الله عليه وآله الإسلام، فيُسلم، ثم يطلب الأعرابي منه صلى الله عليه وآله أن يعلّمه معالم دينه فيقرأ النبيّ صلى الله عليه وآله له بعض آيات القرآن فينصرف غانماً، وقد قرأ النبيّ صلى الله عليه وآله على بعضهم ذات يوم قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۝٨﴾ [الزلزلة: ٧ـ ٨]، فقال الرجل: حسبي يا رسول الله، ثمّ انصرف، فاستغرب بعض المسلمين سلوك هذا الأعرابي، فقال لهم الرسول صلى الله عليه وآله: «**انصرف الرجل فقيهاً**»[2].

لا يجوز تراقيهم

هكذا كان وقع القرآن على القلوب وتأثيره في النفوس، بحيث إنّ آية واحدة من آيات الله كانت كفيلة بتغيير حياة الإنسان بشكل كامل ونقله من ضفّة الكفر إلى ضفّة الإيمان، أمّا اليوم فقد قست قلوب الكثيرين منّا فغدوا يقرأون القرآن بألسنتهم، ويخالفون تعاليمه بأفعالهم، وهذا ما أخبر به النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في

---

(١) بحار الأنوار ج١ ص٢١٧.

(٢) م.ن ج٨٩ ص١٠٧.

نبوءة صادقة له تستشرف حال أمته في قادم الأيام، مستخدماً ﷺ توصيفاً دقيقاً لهذا الانفصام في شخصيّة المسلم الذي يقرأ القرآن بلسانه ويخالفه في سلوكه، والتعبير الذي استخدمه ﷺ هو قوله: «**يقرأون القرآن لا يجوز تراقيهم**»، والتراقي: جمع ترقوة، وهي مقدّم الحلق في أعلى الصدر حيث يترقّى فيه النَفَس، والمراد بكونه لا يجاوز تراقيهم، أنّ القرآن يتحوّل إلى مجرّد ألفاظ تخرج من حناجرهم وأفواههم ولا يُجاوز حلوقهم إلى الداخل لتتلقّاه قلوبهم بالتدبّر والقبول، فهو ألفاظ فقط لا تجسيد لها في سلوكهم وعملهم، وقد استخدم النبيّ ﷺ هذا التعبير في موردين:

الأول: هو مورد التغنّي بالقرآن، ففي الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: **إقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر، فإنّه سيجيء من بعدي أقوام يرجِّعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية، ولا يجوز (أي يتجاوز) تراقيهم، قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم**»[(١)].

الثاني: مورد الإشارة إلى جماعات القتل والتكفير، ففي الحديث المستفيض عنه ﷺ: «**يخرج في آخر الزمان قوم أحداث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول الناس، يقرأون القرآن، لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية..**»[(٢)].

٣ـ **عدم الإنصات للقرآن الكريم**، فعندما تكون في مجالس يُقرأ فيها القرآن، فإنّ احترام القرآن يفرض علينا الإنصات ﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، إنّ عدم الإنصات عند التلاوة قد لا يكون مجرّد هجران للقرآن، بل ربّما عبّر عن حالة استخفاف به وبقدسيّته، تماماً

(١) الكافي ج٢ ص٦١٤، ونحوه ما في صحيح مسلم ج٢ ص٢٠٤.
(٢) سنن ابن ماجة ج١ ص٥٩، وغيره من الصحاح.

كما كان يفعل المشركون في مكّة حيث كانوا يأمرون سفهاءهم بالضجيج ورفع الصوت عالياً عندما يبدأ النبيّ ﷺ بتلاوة القرآن ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴾ [فصلت: ٢٦]. لقد كان للقرآن سطوة على القلوب وهيبة في النفوس، وكان هو السلاح الوحيد للنبي ﷺ في المرحلة المكيّة، وذلك بسبب قوّة مضامينه وبلاغة أسلوبه وسحر بيانه الذي كان يأخذ بالألباب ويخترق القلوب، ولهذا لم يجد المشركون أسلوباً نافعاً في وجه جاذبية القرآن هذه سوى التشويش عليه بالضجيج والصراخ.

٤ـ تأويل القرآن، ومن أبرز مصاديق الهجر بل والتحريف لكتاب الله: تأويل آياته وصرفها إلى غير معانيها دون قرينة أو حُجّة، إنّ بعض القراءات القديمة والجديدة التي تتجاوز الظهور وتلوي عنق النص القرآني وتحمله على محامل بعيدة لا يتحمّلها الظهور وتتجاوز المعنى العرفيّ واللغويّ للألفاظ بما قد يفقد القرآن جماليّته وبلاغته هي من مصاديق الهجر البارزة، وقد ردّ بعض أئمة أهل البيت عليهم السلام على بعض من يؤوّلون الخمر أو الميسر بأنّ المراد بهما رجال، فقال عليه السلام: **«ما كان الله ليخاطب خلقه بما لا يعلمون»**[1].

٥ـ اعتباره المرجعيّة الوحيدة: ومن أشكال هجران القرآن الدعوة البرّاقة إلى اعتباره مرجعيّة وحيدة للفكر الإسلامي ورفض مرجعيّة السُّنّة النبوية، وهي دعوة ينادي بها بعض المسلمين ممّن أطلقوا على أنفسهم اسم «القرآنيون» رفعوا شعار أنّنا من القرآن فقط نأخذ أفكارنا وعقائدنا، ومنه فقط نأخذ فتاوانا الشرعيّة ونستمدّ مفاهيمنا الأخلاقية أو غيرها، وهذه الدعوة في تأكيدها على مرجعيّة الكتاب وكونها مرجعيّة أولى وفي ضوئها تحاكم مرجعيّة السُّنّة هي دعوى صحيحة، وقد أكّدها الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام فيما رُوِيَ عنهم من ضرورة أن يُعرض كلّ ما

(١) تفسير العياشي ج١ ص٣٤١.

رُوي عنهم على كتاب الله ليؤخذ بما وافقه ويُرفض ما خالفه، إلاّ أنّها ـ أقصد الدعوة المذكورة ـ في جانبها الآخر المتمثّل في انحصار المرجعيّة الإسلامية بالكتاب بما تعنيه من رفض السُّنّة مرفوضة، لأنها تخالف القرآن الكريم نفسه، فالقرآن هو الذي أكّدَ على مرجعيّة السُّنّة ودورها في تبيان القرآن وشرح مفاهيمه، ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧].

وعليه فالدّعوة إلى رفض السُّنّة بحُجّة التمسّك بالقرآن والتي يتنادى إليها أو يبشّر بها هؤلاء هي أحد أشكال هجر القرآن الكريم، على أنّها دعوى متهافتة، لأنّها تعني الإيمان ببعض الكتاب دون البعض الآخر، مع أنّ القرآن الكريم نفسه حذّر من هذا الأمر، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٥٨].

وربّما تقول: إنّ الله تعالى قد قال لنا: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وعليه فلا حاجة بنا إلى الرجوع إلى غير الكتاب.

والجواب: إنّ هذه الآية لا تلغي حجّية السُّنّة، لأنّ من جملة الأمور التي اشتمل عليها القرآن ولم يفرّط في بيانها هي حُجّية السُّنة، فإذا أعرضنا عن السُّنّة فحينها نكون قد فرّطنا بالقرآن لا محالة.

٦ـ **القرآن واستكشاف المغيّبات**: ومن أساليب التعاطي الخاطئ مع القرآن الكريم والتي لا تبتعد عن الهجر: أن يتمّ استخدامه في استكشاف المغيّبات، كما يفعل بعض الناس ممّن اتّخذوا هذا العمل حرفة يتعيّشون من خلالها، حيث تأتيهم الناس لاستطلاع بعض المغيّبات ومعرفة ما سيواجههم في المستقبل من أخطار، أو معرفة سعادتهم أو شقائهم أو ما إلى ذلك، فهذا العمل الذي يحوّل القرآن إلى وسيلة للتنجيم هو إخراج للقرآن عن أهدافه، بل وفيه خروج عن مقاصده وتعاليمه التي تؤكّد على أنّ الغيب بيد الله تعالى، ومع الأسف فإنّ بعض

المسلمين لا يعرف شيئاً عن كتاب الله إلاّ في مثل هذه الحالات، أو عندما يرغب في الاستخارة، مع العلم أنّ القرآن لم يُعدّ ليكون كتاباً للاستخارة أبداً، ولم يُعْهَد أنّ النبيّ ﷺ أو الأئمة عليهم السلام استخدموه لهذا الغرض.

هجران القرآن الناطق

وأخيراً لا بدّ أن نشير إلى أنّنا ـ أفراداً وأمّة ـ كما هجرنا القرآن الكريم أو الكتاب الصامت، فقد هجرنا القرآن الناطق أيضاً، وهو رسول الله ﷺ والأئمة من أهل بيته عليهم السلام، هجرناهم هجراناً عملياً وسلوكياً، وذلك عندما ابتعدت أخلاقنا عن أخلاقهم، وأعمالنا عن أعمالهم، وأفكارنا عن أفكارهم، إنّنا هجرناهم عملاً وفكراً واهتممنا بهم شكلاً ومظهراً وادعاءً فارغاً، لقد هجرنا فكرهم، ولكنّنا في الوقت عينه حرصنا على زيارة مقاماتهم والتمسح بأضرحتهم! هذا مع أنّ هجران الإمام عليه السلام هو هجران للقرآن، وقد ورد في بعض زيارات الإمام الحسين عليه السلام: «**لقد أصبح رسول الله بفقدك موتوراً وعاد كتاب الله مهجوراً**»[1].

ومن أكبر الخدع والتدليسات أن يتمّ هجر القرآن الناطق بحُجّة مخالفته لكتاب الله وآياته، كما حصل مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عندما رُفعت المصاحف بوجهه في معركة صفين في خدعة ابتكرها بعض دهاة العرب، لإيجاد بذرة الخلاف والشقاق في جيش الإمام عليه السلام تحت حُجّة أنّنا كيف نقاتل كتاب الله؟! أَوَ لا ننزل على حكم القرآن؟! هذا مع أنّ علياً عليه السلام هو أعلمهم بالكتاب وهو عِدْلُ القرآن كما نصّ على ذلك حديث الثقلين[2]، وقد كان

---

(١) انظر: بحار الأنوار ج ٩٨ ص ٢٤١.

(٢) وهو حديث «يكاد يكون متواتراً بل هو متواتر فعلاً، إذا لوحظ مجموع رواته من السنة والشيعة في مختلف الطبقات، واختلاف بعض الرواة في زيادة النقل ونقيصته تقتضيه طبيعة تعدد الواقعة التي صدر فيها، ونقل بعضهم له بالمعنى، وموضع الالتقاء بين الرواة متواتر قطعياً... وحَسْبُ الحديث لئن يكون موضع اعتماد

قدره أن يقاتل على تأويل القرآن كما قاتل على تنزيله، وقد كانت معركة التأويل أكثر قسوةً عليه من معركة التنزيل.



الباحثين أن يكون من رواته كل من صحيح مسلم، وسنن الدارمي، وخصائص النسائي، وسنن أبي داود، وابن ماجة، ومسند أحمد، ومستدرك الحاكم، وذخائر الطبري، وحلية الأولياء، وكنز العمال، وغيرهم، وأن تعنى بروايته كتب المفسرين أمثال الرازي، والثعلبي، والنيسابوري، والخازن، وابن كثير وغيرهم، بالإضافة إلى كتب التاريخ، واللغة، والسِّير والتراجم...» (الأصول العامة للفقه المقارن ص ١٦٤ ـ ١٦٥) ولسان الحديث كما في رواية زيد بن أرقم: «إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما» (سنن الترمذي ج٥ ص ٣٢٩).



المفردة التاسعة
الدعاء وسيلة ضعف أم قوّة

هالني ـ لأول وهلة ـ عندما لاحظت وأنا أتصفّح شبكة التواصل الاجتماعي (الـ facebook) تعليقاً لإحدى الأخوات سجّلته على دعوةٍ لي كنت قد وجّهتها ـ في إحدى ليالي الجمعة ـ إلى الأخوة والأخوات أن لا يحرموا أنفسهم من بركات دعاء كميل في مثل هذه الليلة، وكان تعليق تلك الأخت يقول: «لو أنّ الدعاء يأتي بنتيجة لانحلّت كلّ مشاكلنا»، «الدعاء ـ تضيف صاحبة التعليق ـ هو أسلوب الضعفاء والمهزومين والمقهورين».

ولكن سرعان ما عُدت إلى نفسي وقلت: إنّ مضمون هذا التعليق ـ وبصرف النظر عن قائله أو دوافعه ـ هو جدير بالتوقّف عنده ويحتاج إلى إجابة، فقد يُطرح من قبل البعض ويلقى بعض الصدى في النفوس، فهو بحاجة إلى أن نتوقّف عنده، لننطلق منه إلى تقديم رؤيتنا بشأن الدعاء، ومدى تأثيره العملي، وهل تراه ينسجم مع كون الحياة جارية وفق القوانين والسنن، ثمّ لِمَ لم تنحلّ مشاكلنا وهي كثيرة من خلال الدعاء فنحن أمة الدعاء؟!

وقد لا يكفي في الإجابة على هذه التساؤلات القول: بأنّ القرآن الكريم نصّ على مشروعيّة الدعاء، وحثّ العباد على الالتجاء إلى الله وطلب الحوائج منه، فقال تعالى: ﴿ قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ ﴾ [الفرقان: ٧٧]، ووعدهم الإجابة ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ... ﴾ [غافر: ٦٠]، والسبب في

عدم كفاية إجابة كهذه هي أنّ هذه التساؤلات التشكيكية قد تنسحب على النصّ القرآني نفسه، ليقال: إنّ هذا النصّ في دعوته الناس إلى الدعاء إنّما يريد بذلك أن يُقدِّم بعض «المخدِّرات» الدينية للعباد وتهدئة خواطرهم والتخفيف من أزماتهم النفسيّة الناتجة عن الفقر والجوع والقهر والضعف والمعاناة.. ولذا لا بدّ أن نتلمس الإجابة بطريقة أخرى.

١ ـ الدعاء وصناعة الشخصية العزيزة والقوية

والذي أعتقده أنّ الكلام حول أنّ الدعاء هو ملجأ الضعفاء ووسيلة المهزومين والمحرومين هو كلام مجافٍ للحقيقة، بل هو كلام مَنْ يجهل حقيقة الدعاء وأثره في النفوس وفي واقع الحياة، إنّ الدعاء ـ بما يعنيه ويتضمّنه من التجاء المرء إلى الله وطلب الحوائج منه ـ هو حاجة إنسانية عامة، فكلُّ إنسان بحاجة إلى الدعاء، وحاجته هذه تنبع من فقره الذاتي، وحاجته المستمرّة إلى الغني المطلق، فالدعاء فضلاً عن كونه تجسيداً حياً وعملياً لعقيدة التوحيد، فإنّه إقرار من الداعي بأنّ الله هو المهيمن والمالك وبيده كلّ شيء، وهو ـ أي العبد ـ إنّما يلتجأ إلى الله ليستمدّ منه العزيمة والقوّة والعزّة والغنى، ليستطيع أن يتماسك في الحياة ويثبت في الشدائد، فالدعاء يعلّمه أن يكون قويّاً لا ضعيفاً، لأنّه يستمدّ القوّة من الله القويّ الجبّار، والدعاء يمنحه العزّة، لأنّه يتّصل بمن بيده العزّة جميعاً، والدعاء يُشعره بالغنى عن كلّ الناس، لأنّه يرتبط بغنيّ الأغنياء.

ولهذا فإنّنا ندعو الله، لا لأنّ الدعاء هو عبارة عن مهدِّئات أو علاج نفسيّ، بل لأنّه يمدّنا بكلّ عناصر القوّة والعزّة والمنعة، ولأنّه يمنحنا الأمن والاستقرار الروحيّ وهو المدخل الأساس لاستقرارنا الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ، ويكفي ذلك ثمرة وإيجابيّة لنتنادى إلى الدّعاء ونشجّع عليه.

وقد تسأل: هل ندعو لأننا ضعفاء؟

وأجيبك: أجل وما العيب في ذلك؟ ومَنْ مِنَ الناس لا يشعر بالضعف في بعض الأحيان أو لا يعتريه التعب أو الوهن في أحيان أخرى؟ ومَنْ هو الذي لا يُصاب بالألم والوجع؟ ومَنْ هو الذي لا يشعر بالخوف من المستقبل المجهول أو من بعض الأمور؟ وأين هو الإنسان الكامل المستغني بذاته؟

إنّ بكاء العبد وشكواه وانكساره ورفع حوائجه إلى غيره يُعبّر بالتأكيد عن حالة ضعف، لكن حالة الضعف الوحيدة التي لا يشعر فيها بالمهانة والمذلّة هي عندما يبكي بين يدي الله ويرفع حوائجه إليه تعالى ويشكو همومه له، لأنّه لا يشكو للناس، وإنّما يشكو لربّه، ولأنّه لا ينكشف أمام نظرائه من بني الإنسان ولو كانوا ذوي قربى، وإنّما يكشف نفسه أمام ربّه الذي هو أعلم بنفسه منه ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الملك: ١٤]، ولهذا فقد كان النبيّ ﷺ يشعر بالقوّة والعزّة وهو يردّد داعياً: «**إلهي أنت ربّ المستضعفين وأنت ربّي إلى مَنْ تكلني إلى عدوٍّ وكلته أمري أم إلى قريب فيقطعني أم إلى بعيد فيتجهّمني**»[١].

ولكنّ هذا لا يعني أنّ الدعاء هو مجرّد مخدِّرات نفسيّة يصفها الدين للضعفاء والمتعبين، ليهدِّىء روعهم ويسكّن أنينهم، بل إنّه يريد لهم أنْ يتعلّموا من خلال الدعاء أن يكونوا الأقوياء، وليستمدّوا القوّة من الله، ثمّ متى كان أهل الدعاء الحقيقيون ضعفاء؟! إنّ الذين علّموا الناس الدعاء وكانوا سادة مَنْ دعا، وأكثر الناس التجاءً إلى الله، إنّ هؤلاء كانوا في الوقت عينه أشجع الناس وأقواهم عزيمة وأشدّهم شكيمة، كانوا هم الذين غيّروا وجه التاريخ وصنعوا العزة لأممهم وشعوبهم، لقد كان رسول الله ﷺ أكثر الناس دعاءً لربّه، ومِنْ وحي دعائه واختلائه بربّه في غار حراء صَنَع أمةً وبنى مجداً، وقد كان علي بن أبي طالب عليه السلام دعّاءً، أو كما يصفه بعض الشعراء «هو البكّاء في المحراب ليلاً»،

(١) شرح نهج البلاغة ج١٤ ص٩٧، والجامع الصغير للسيوطي ج١ ص٢٢١.

ولكنّه كان أشجع الناس وأحكمهم وأقواهم عزيمة، «هو الضحّاك إذا اشتد الضِّرَابُ»، وهكذا كان معظم الأئمة من أهل البيت عليهم السلام والثائرون والمقاومون.

٢ـ الدعاء والوظيفة التربوية

ثمّ إنّ للدعاء وظيفة تربوية، ولا أبالغ إن قلت: إنّه أحد أفضل أساليب التربية تأثيراً وأشدها تغييراً، لأنّ محاسبة النفس ونقد الذات من خلال عملية الدعاء، تنطلق في جوٍّ روحيّ مثاليّ حيث يخلو الداعي بالله ويُشهده على تصرفاته وما في نفسه، طالباً منه العون والمَدَد، إنّ مدرسة الدعاء هي خير مدرسة للتغيير والتربية، ففي هذه المدرسة يتعلّم الإنسان احترام الآخر والتحسّس بآلامه وأوجاعه ويحاسب نفسه على تقصيرها تجاه المظلومين والمعذّبين، «**اللهم إنّي أعتذر إليك من مظلوم ظُلِمَ بحضرتي فلم أنصره ومن معروف أُسديَ إليّ فلم أشكره، ومن ذي فاقة سألني فلم أؤثره ومن عيب مؤمن ظهر لي فلم أستره**»[(١)].

وفي هذه المدرسة يتعلّم التواضع ومراقبة النوازع الذاتية التي تُفقده توازن الشخصية عندما يرتفع في الناس والمجتمع درجة معينة، أو ينال شهادة، «**اللهم لا ترفعني في الناس درجة إلا حططتني عند نفسي مثلها ولا تُحدث لي عزّاً ظاهراً إلاّ أحدثت لي ذلة باطنة عند نفسي بِقَدَرِها...**»[(٢)].

وفي مدرسة الدعاء يتعلّم أن يكون منتجاً لا أن يكون عطّالاً بطّالاً، «**أو لعلك رأيتني آلَفُ مجالس البطّالين فبيني وبينهم خلّيتني..**»[(٣)].

وفي مدرسة الدعاء يتعلّم كيف يُقَدِّر نعمة الزمن وكيف يحسن استثماره وإدارته، «**اللهم وهذا يوم حادث جديد وهو علينا شاهد عتيد إن أحسنّا ودّعنا**

---

(١) الصحيفة السجادية، من دعائه في الاعتذار من تبعات العباد ومن التقصير في حقّهم.

(٢) المصدر نفسه، دعاؤه عند الصباح والمساء.

(٣) من دعاء أبي حمزة الثمالي المروي عن الإمام زين العابدين عليه السلام.

بحمد وإن أسأنا فارقنا بذمّ...»[١].

وفي مدرسة الدعاء يتعلّم كيف يتحرّك في خطّ العلم، وأن يأخذ بأسباب المعرفة «**أو لعلّك فقدتني من مجالس العلماء فخذلتني**»[٢].

وفي هذه المدرسة يتعلّم مكارم الأخلاق «**اللهم وسدّدني لأن أعارض من غشّني بالنُّصح وأَجزيَ مَن هجرني بالبرّ وأثيب من حرمني بالبذل، وأكافي من قطعني بالصلة...**»[٣].

٣ـ الدعاء والأخذ بقانون الأسباب والمسبّبات

ولكن ربّما يقال: إذا كان للدعاء هذا التأثير القويّ فلِمَ لم تنحلّ مشاكلنا؟ بل لِمَ تأخرنا ونحن أمّة الدعاء؟

والجواب: إنّنا تأخّرنا في كثير من المجالات، لا لأنّنا أخذنا بالدّعاء، بل لأنّنا لم نفقه معنى الدعاء، ولم نعرف منْ ندعو، ومتى ندعو؟ فخِلْنا أنّ الدعاء يعني الاستغناء عن العلم، أو ترك العمل، وأنّ علينا أن نلجأ في كلّ أمورنا إلى الله بعيداً عن منطق الأسباب والمسبّبات (منطق العِلّية).

إنّ الله سبحانه أقام هذا الكون على أساس السنن والقوانين، وقد علّمنا القرآن الكريم أن نفتّش عمّا وراء الظّاهرة، لأنّ لكلّ مسبّب سبباً، ووراء كلّ معلول علةً، وهو ـ أي القرآن ـ يأمرنا بأن نأخذ بهذه السُّنن، لأنّ الأخذ بها هو الشرط الأساس لتقدّم البشرية، وعليه فإذا مرضنا فعلينا أن نأخذ بأسباب الشفاء ونتعالج «**إنّ الله حيث خلق الداء خلق الدواء فتداووا**»[٤]، وهكذا إذا افتقرنا فعلينا أن نبحث عن

---

(١) الصحيفة السجادية، دعاؤه في مكارم الأخلاق.

(٢) من دعاء أبي حمزة الثمالي.

(٣) الصحيفة السجادية، دعاؤه في مكارم الأخلاق.

(٤) مجمع الزوائد ج٥ ص٨٤، وهذا المعنى وارد في مصادر الفريقين، انظر: بحار الأنوار ج٣ ص٩٩.

عمل أو صنعة نسترزق بها، لا أن نجلس في بيوتنا ونطلب الرزق، فالرزق إنّما يأتي مع الطلب والعمل: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ [الجمعة: ١٠].

وإنّه لخطرٌ كبيرٌ وانحرافٌ بيّنٌ عن تعاليم الدين نفسه هذا الذي وقع به البعض عندما تخيّلوا أنّ الارتباط المباشر بالله والطلب إليه مباشرة يغني عن الأخذ بالأسباب، فالإسلام يقول لنا: إذا أردتم النصر فلا يكفي أن تجلسوا في المساجد أو زوايا البيوت لتدعوا الله بالنصر، بل عليكم أن تعدّوا العدّة ﴿ وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وإذا أردتم النهوض فعليكم بالتغيير ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: ١١]، وإذ أردتم الشفاء فعليكم بمراجعة الأطباء واستخدام الدواء.

إنّ الدعاء في حقيقته ـ بما يعني من التجاء المخلوق إلى الخالق وطلب الحوائج منه باعتباره المالك والمقتدر والرازق والمنعم ومسبّب الأسباب ـ يرتكز على تصوّر نظريّ إزاء هذا الكون مفاده: إنّ هذا الكون الفسيح من الذَّرّة إلى المجرّة لم يُخلق عبثاً، بل هو قائم على أساس السنن والتنظيم والحكمة، وما علينا إلاّ أن نكتشف ذلك، وأن نطلب من الله في أدعيتنا أن يوفّقنا لاكتشاف مجاهل هذا الكون، وبهذا المعنى سيغدو الدعاء محفّزاً للتقدّم، ومساهماً في رقي الأمم، وليس سبباً في تخلّفها على الإطلاق.

٤ـ لماذا لا يُستجاب الدعاء؟

ومن خلال ما تقدّم يتضح بعض الجواب على التساؤل الذي يَطرحه البعض: لماذا لا يُستجاب لنا ونحن ندعو الله؟ ونحن نلحّ عليه بطلب الحوائج ومع ذلك لا تتحقّق أمنياتنا؟

والجواب: إنّ عدم استجابة الدعاء ـ مع أنّ الله تكفّل الإجابة وكما قال أمير

المؤمنين عليه السلام: «**ما كان الله ليفتح باب الدعاء ويغلق باب الإجابة**»[١] ـ لها أسبابها، وإحدى هذا الأسباب تكمن في أنّ بعض الناس يريد معاكسة السنن والقوانين، فهو يطلب الرزق دون عمل، ويطلب الشفاء دون استخدام الدواء، ويطلب النصر دون إعداد واستعداد، وهذا ما كان ليحصل حتى لأنبياء الله وأوليائه فما بالك بغيرهم، اللهم إلا على سبيل اللطف والكرامة، وهي حالة استثنائية وليست قاعدة عامة، ومن هنا ورد في الأحاديث الشريفة المتعدّدة أنّ ثمّة أصنافاً من الناس لا يُستجاب لهم، ومنهم ذاك الرجل الجالس في بيته يطلب الرزق فيقول: يا ربِّ ارزقني، دون أن يسعى في سبيل تحصيل الرزق، فيقول الله: «**ألم آمرك بالطلب**»، ومنهم رجل كان بيده مال فأنفقه في غير وجهه أو أنفقه في البرّ والتقوى ولم يُبقِ شيئاً لنفسه وعياله ثمّ قال: يا ربِّ ارزقني، فيقال له: «**ألم آمرك بالاقتصاد ألم آمرك بالإصلاح**»، ومنهم رجل له حقّ على إنسان لم يُشهد عليه مع أنّ بإمكانه ذلك ، فيجحد ذاك الرجل حقّه فيلتجأ صاحب الحق إلى الدعاء، فيقال له: «**ألم آمرك بالشهادة**»، ومنهم شخص عنده امرأة تؤذيه بكلّ ما تقدر عليه وهو يدعو الله ويقول يا ربِّ أرحني منها، فيقول له الله تعالى: «**أَوَما قلّدتُك أمرها فإن شئت خلّيتها وإن شئت أمسكتها**»[٢].

كما أنّ بعض الناس لا يُستجاب لهم، لأنّهم لم يأخذوا بأسباب الدعاء وشروطه، ومن هذه الشروط ما يتصل بروحية الداعي في أن يتوجّه إلى الله بقلب مخلص، لأنّ «**الله لا يقبل دعاء قلب ساهٍ**»، كما في الحديث[٣]، ومنها: ما يتّصل بنوعيّة ما يطلبه الداعي من الله سبحانه وتعالى، فعندما يطلب شيئاً مُحَالاً، عقلاً أو تكويناً، فلن يُستجاب دعاؤه، كمن يطلب من الله أن يُريَه وجهه مثلاً، وكذلك

(١) انظر: نهج البلاغة ج ٤ ص ١٠٢..
(٢) انظر: الكافي ج ٢ ص ٥١١.
(٣) من لا يحضره الفقيه ج٤ ص٣٦٧.

عندما يطلب محرّماً شرعيّاً، كأن يطلب من الله أن يوفّقه للقتل أو السرقة، وقد ذكرت الأحاديث في عداد من لا يُستجاب لهم: «منْ دعى على ذي رحم أو في مأثم»[1]، إلى غير ذلك من أسباب عدم استجابة الدعاء أو فقدان شروطه.



(١) انظر: الوسائل ج٩ ص١٢٧ ح٧.



المفردة العاشرة
نظرة إسلامية حول ظاهرة الأمثال الشعبية

يتردّد على ألسنة الناس عبارة تقول: «المثل ما ترك شي (شيئاً) إلاّ وقالو (وقاله)»، وهذه العبارة أو بالأحرى هذا «المثل» يعبّر عن انتشار ظاهرة «ضرب المثل» بين الناس، وعميق تأثيرها في النفوس، وهذه الظاهرة جديرة بالبحث والدرس على أكثر من صعيد، ومن أكثر من زاوية، فهي تستحقّ الدّرس من زاوية معرفية، حيث يصار إلى رصد الأمثال وأنواعها، ودورها المؤثّر في بناء ثقافة الشعوب، وهي تستحقّ الدرس أيضاً من زاوية إسلاميّة، ليُصار إلى ملاحظة مدى انسجام الأمثال المتداولة والمنتشرة بين الناس مع المفاهيم الإسلامية الأصيلة، وما يهمّنا التطرّق إليه في هذه الوقفة هو دراسة الأمثال من الزاوية الثانية.

المثل: أهمّيته وخصوصيّاته

يرصد الباحث في أدبيات الشعوب المختلفة ظاهرة تعبيرية لها جماليتها الخاصة، وهي ظاهرة «ضرب المثل»، والأمثال هي كلمات مختصرة تتضمن حكمة معينة، أو فكرة ذات مغزى، وربّما ارتبط المثل بحادثة معبّرة ومؤثّرة، ولأنّ الأمثال تُختار ـ عادة ـ بعناية ودقّة، ويكون لها وقْعها الخاص وجاذبيّتها المميّزة، فإنّها تنتشر بين الناس ويتمّ تداولها واستحضارها في المناسبات المشابهة.

وأهمّية الأمثال أنّها تلعب دوراً فاعلاً في ثقافة الشعوب، ولها تأثيرها المباشر في السلوك الاجتماعي، حيث يُستحضر المثل باعتباره شاهداً على تأكيد فكرة وتعزيزها

أو تفنيدها ورفضها، أو تشجيع الإنسان على اتّخاذ موقف، أو ثنيه عن اتّخاذه، وربّما اكتسب المثل أحياناً سطوة معيّنة تجعل له قدرة على الحسم في موارد اختلاف وجهات النظر، وكأنّه الفيصل أو الدليل المرجِّح لهذا الرأي على ذاك.

ومن مزايا المثل أنّه يُخرج الفكرة من تجريديتها ومثاليتها ويربطها بالواقع المعاش، كما أنّه يرفع من قيمتها ومقبوليتها لدى الطرف الآخر، فمن يطرح فكرة معينة ويدعمها بمَثَلٍ سيكون لكلامه وقع في النفوس أكثر ممّا لو طرح الفكرة نفسها غير مدعومة بالمثل.

ومن مزايا المثل ـ أيضاً ـ أنّه يوصل الفكرة إلى الأذهان بألفاظ مختصرة وسهلة وخفيفة على حاسة السمع، ويمتاز بِجَرْس إيقاعيٍّ خاصّ وسلاسة في التعبير، وكثيراً ما يحمل المثل غنىً في المضمون ويعتمد على رصيد قويّ، وهو تجارب الحياة ودروسها، «إسأل مجرّب ولا تسأل حكيم»، والتجربة تمثّل مدرسة ملأى بالعِبَر والدروس، يقول إبراهيم النظام (ت٢٣١هـ): «تجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحُسْنُ التشبيه، وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة»[1].

أنواع المَثَل

والمثل على أنواع عديدة، فهناك الأمثال الحِكَميّة وهي من أنفع الأمثال وأجلّها، وهي قد تكون مستقاة من آية كريمة، أو حديث نبويّ شريف أو كلام لأحد المعصومين، أو بيت شعر، أو حكمة شيخ قد خبر الحياة، أو رجل صاحب تجربة طويلة، والأمثال قد تتضمّن مدحاً، أو ذمّاً، أو اعتذاراً، أو تهكّماً، أو وعظاً، إلى غير ذلك من الأغراض المختلفة.

وغالباً ما تكون للمثل مناسبة خاصة هي أشبه شيء بأسباب النزول بالنسبة

(١) مجمع الأمثال ج١ ص٦.

للآيات المباركة، وقد لا يتمكّن المرء من فهم المثل إلا بعد التعرّف على مناسبته وظروف إطلاقه، من قبيل المثل الشائع على الألسن عندما يعبّر أحد الأشخاص عن سبب اتخاذه لموقف متعقّل وغير متهوّر والذي قد يكون على حسابه، فإنّه يقول مبرِّراً موقفه هذا: أنا «أمّ الصّبي»، أو يقول الآخرون له في ظرف مشابه: «أنت أمّ الصّبي»، وهذا المثل قد يردّده البعض دون أن يعيَ مناسبته، والمناسبة هي القصة المعروفة المرويّة عن أمير المؤمنين عليه السلام عندما رُفعت إليه قضية تنازع بين امرأتين بشأن أمومة طفل من الأطفال، حيث ادّعت كلّ واحدة منهما أنّها الأمّ، ولا بيّنة لإحداهما تثبت صدقها وتكذّب الأخرى، فلجأ عليه السلام إلى اعتماد طريقة ذكيّة للتعرّف على الأمّ الحقيقية، وهي أنّه طالب بإحضار منشار، وقال للمرأتين سـوف ننشر هذا الطفل نصفين ونعطي كلّ واحدة منكما نِصفاً منه، وبالفعل حمل عليه السلام المنشار ووَضَعَه فوق جسد الطفل موهماً المرأتين أنّه يريد نشره، وَلمّا رأته المرأتان وقد همَّ بنشره فعلاً فصرخت إحداهما قائلة: أنا لست أمّه يا أمير المؤمنين، وإنّما هو لتلك، أمّا الأخرى فآثرت السكوت وعدم الاكتراث، فقال عليه السلام: للمرأة الوالهة التي أنكرت كونها أمّاً: خذي هذا الصبي فأنتِ أمّه، ولما سُئل: كيف عرفت أنّها هي الأمّ يا أمير المؤمنين؟ قال: عرفت ذلك من خوفها وهلعها على الطفل لمّا رأتني حملت المنشار، فهذه اللهفة دليل أنّها هي الأمّ، وكان الأمر كما قال عليه السلام، واعترفت الأخرى بأنّها كاذبة في مدّعاها[1].

---

(١) هذا مضمون الرواية، وإليك نصَّها كما نقلها الشيخ المفيد رحمه الله قال: «ورووا أن امرأتين تنازعتا على عهد عمر في طفل ادعت كلّ واحدة منهما ولداً بغير بيّنة، ولم ينازعهما فيه غيرهما، فالتبس الحكم في ذلك على عمر، وفـزع فيه إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فاستدعى المرأتين ووعظهما وخوّفهما، فأقامتا على التنازع والاختلاف، فقال عليه السلام عند تماديهما في النزاع: ائتوني بمنشار، فقالت له المرأتان: ما تصنع؟ فقال: أقدّه نصفين، لكلّ واحدة منكما نصفه، فسكتت إحداهما وقالت الأخرى: الله الله يا أبا الحسن، إن كان لا بدّ من ذلك فقد سمحت به لها، فقال عليه السلام: الله أكبر هذا ابنك دونها، ولو كان ابنها لرقّت عليه وأشفقت، فاعترفت المرأة الأخرى بأنّ الحقّ مع صاحبتها وأنّ الولد لها دونها..»، انظر: الإرشاد ج١ ص٢٠٥، وعنه وسائل الشيعة ج٢٧ ص٢٨٨، الباب ٢١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١١.

المثل في الكتاب والسنّة

وقد تضمّن القرآن الكريم العديد من الأمثال، واستخدم هذه الطريقة باعتبارها فنّاً من فنون التعبير البليغ والمؤثّر الذي يوصل الفكرة إلى الأذهان بأسلوب مختصَر ومعبِّر، قال تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۚ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١]، ووردت كلمة «الأمثال» أو «المثل» في القرآن مرّات عديدة، وقد كتب بعض العلماء عن ظاهرة الأمثال في القرآن الكريم[١]، وعن خصائص المثل القرآنيّ ومزاياه.

وأمّا في حديث النبيّ ﷺ والأئمة من أهل البيت عليهم السلام فقد استخدمت الأمثال كثيراً، للغرض نفسه، وهو هداية الناس والأخذ بأيديهم نحو الأفضل والأحسن، وقد جُمعت الأمثال النبويّة في كتب مستقلّة[٢].

العرب والأمثال

وكما ذكرنا في مستهلّ الكلام، فإنّ ظاهرة الأمثال عرفتها مختلف شعوب العالم من العرب والفرس والكرد وغيرهم من الأمم والشعوب، وقد انتشرت الأمثال عند العرب في الجاهلية، واستمرت بعد الإسلام، ولا تزال قائمة إلى يومنا هذا، وقد أُلّفت كتب خاصة وعديدة حول الأمثال العربية، ومن أبرز هذه الكتب: كتاب «مجمع الأمثال» للميداني (ت ٥١٨هـ)، إلى غيره من الكتب المختلفة والمؤلّفة في هذا الفن[٣].

وتتصف الأمثال العربية كغيرها من الأمثال بمزايا خاصة، وهي: القوّة في

(١) انظر: الأمثال في القرآن الكريم للشيخ جعفر السبحاني.

(٢) انظر: الأمثال النبوية للشيخ محمّد الغروي.

(٣) انظر: حول الكتب المؤلفة في الأمثال كتاب: إيضاح المكنون لإسماعيل باشا البغدادي ج٢ ص٢٧٢ ـ و٢٧٣، وكتاب: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ج ص٣٤٦ ـ ٣٤٧ وج١١ ص ١١٤..

المضمون، والاختصار في التعبير، إلاّ أنّ الكثير من الأمثال العربية القديمة قد هُجرت ولم تعد مستخدمة ومتداولة، لتحلَّ محلّها أمثال جديدة، كما سنلاحظ ذلك فيما يلي.

الأمثال الشعبية وضرورة دراستها

ثمَّ إنّه ومع شيوع اللهجات العامية في شتى الأقطار العربية وحلولها محلّ الفصحى في التخاطب الشعبيّ امتدّت ظاهرة «ضرب المثل» إلى اللهجات المحكيّة، فصار لدينا أمثال حجازية وأخرى شامية وثالثة عراقية ورابعة مصرية.. وقد كُتبت كتب عديدة عن الأمثال الشعبية الشائعة والمنتشرة في مختلف الدول العربية والإسلامية..

والأمثال الشعبية العامية، هي الأخرى حصيلة خبرة اجتماعية أو تجربة إنسانية، ولذا فإنّك تجد في الكثير منها الغنى في المضمون، والإيجاز في التعبير، ولا تخلو أحياناً من الحسّ النقديّ، أو اللغة الساخرة والهزليّة، ونلاحظ أنّ بعض الأمثال الشعبيّة هي ـ في الأساس ـ أمثال فصيحة، ولكن تمّ تحريفها بما يناسب اللهجات العامية.

وحيث كان للأمثال على اختلاف أنواعها هذا التأثير الكبير على المستوى الثقافي والاجتماعي والتربوي، وكانت تمتلك قدراً من السلطة الإقناعية كان من الضروري أن تتم دراستها، بغية التعرّف على مدى انسجام مضمونها الفكريّ مع المضامين الإسلامية الأصيلة، أو مدى مساهمتها في تنمية الفكر والرّوح، أو تحفيز الإنسان ودفعه نحو عمل الخير والتعاون، فإنّ أيَّ انحراف فكريّ أو عقدي تتضمّنه الأمثال سيساهم في تشويه المفاهيم الدينية الأصيلة، وسوف ينعكس سلباً على حياة الفرد وسلوكه، وما يعنينا بالدرس هنا هو الأمثال الشائعة والمتداولة بين الناس والتي لها حضور وتأثير في حياتهم، أمّا الأمثال العربية

البائدة فلا نجد ضرورة لبحثها وتقييمها، إلا إذا أريد بحثها من الزاوية التاريخية البحتة.

نماذج من الأمثال العامّية الخاطئة

وفيما يلي سوف نشير إلى نماذجَ متنوّعةٍ من الأمثال العامّية المنتشرة في بعض البلدان العربية، ولا سيّما في بلاد الشام، والنماذج المختارة هي عينات من الأمثال التي تختزن مضامين منافية للإسلام في عقيدته أو شريعته وقيمه الأخلاقية الرفيعة والسامية.

في الأمثال المنافية للعقيدة

أمّا في المجال العقائدي، فيمكننا أن نشير إلى جملة من الأمثال التي تتنافى وأصالة المعتقدات الإسلامية:

١ـ **عقيدة الجبر**: تفوح من بعض الأمثال الشعبية رائحة عقيدة الجبر، وأنَّ الإنسان لا يستطيع تغيير المكتوب عليه والمقدَّر له، يقول المثل: «المكتوب ما منّو مهروب»، ويفهم الكثيرون من هذا المثل أنّ الإنسان مسيّر وليس مخيّراً، وهذا معتقد مرفوض إسلامياً، لأنّ الإنسان وفق الرؤية القرآنية والإسلامية مختار في أفعاله وأقواله، وهو الذي يصنع قضاءه باختياره وإرادته، والمكتوب هو صفحة تعكس ما سيفعله الإنسان باختياره، فالله إنّما كتب علينا ما علم أنّنا سنفعله باختيارنا، ولم يقهرنا على فعل ما هو مكتوب في سجلّ أعمالنا.

٢ـ **نسبة الظلم أو النقص إلى الله**: وثمّة أمثال منتشرة بين النّاس وهي تنسب الظلم أو بعض صفات النقص إلى الله تعالى، من قبيل المثل القائل: «ربّنا بيطعم ناس وبيحرم ناس». فهذا المثل غير صحيح إطلاقاً، لأنّ سُنّة الله جرت على توفير أسباب الرزق للبَرِّ والفاجر، فمن أحسن الاستفادة من المقدرات المودَعة في الأرض فبيده وحسن اختياره، ومن أساء الإفادة منها فبيده أيضاً وسوء اختياره،

ففي الحديث عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «**إنّ هذه الدنيا يُعطاها البرّ والفاجر وإنّ هذا الدين لا يعطاه إلا أهله خاصة**»[١].

وهناك سبب آخر لهذا التفاوت بين الناس في الأرزاق، وهو عدم قيام الأثرياء بواجبهم الدينيّ والأخلاقيّ تجاه الفقراء والمعوزين، ففي الحديث الصحيح عن الإمام الباقر عليه السلام: «..**إنّ الله فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يسعهم، ولو علم أنّ ذلك لا يسعهم لزادهم، إنّهم لم يؤتوا من قبل فريضة الله، ولكن أتوا من قبل منع من منعهم حقّهم، لا ممّا فرض الله لهم، ولو أنّ الناس أدّوا حقوقهم لكانوا عائشين بخير**»[٢].

وتندرج في هذا السياق بعض الأمثال التي تتحدّث عنه تعالى بكلمات لا تليق بقدسه، ولا تتناسب مع جلالته وعظمته، من قبيل المثل القائل: «ربنا بيسمع بالمقلوب»، فمقتضى الأدب عدم استخدام هذه التعابير في حقّه تعالى.

ومنها: المثل القائل: «الله بيعطي الحلاوي للي بلا ضراس»، أي لمن ليس له أضراس، في إشارة لا تخلو من إيحاءٍ إلى سوء توزيع الأرزاق على العباد.

ومنها: المثل العراقي القائل: «الله بطنه كبيرة»، ذكر بعضهم[٣] أنّه يُضرب للتدليل على عظيم حلم الله على الناس، ولكنّنا نفضّل عدم إطلاق الألفاظ الموهمة للتجسيم على الله تعالى، لأنّ ذلك لا يناسب قدسه ونزاهته.

٣ـ تقليد الآباء: ومن الأمثال التي نرى أنّها منافية للمفاهيم العقائدية الإسلامية أمثلة تبرّر تقليد الآباء والأجداد والاستمرار على دينهم دون بحث أو درس أو نظر، يقول المثل الشعبي: «كلّ مين على دينو الله يعينو».

---

(١) المحاسن للبرقي ج١ ص٢١٧.

(٢) الكافي للكليني ج٣ ص٤٩٦.

(٣) الأمثال البغدادية: ج ١ ص ٥٨.

٤ـ **في الحظّ**، يقول المثل المصري، «إديني حظّ وارميني في البحر»، وفي مثل مصري آخر حول الحظّ يقال: «الحظّ لما يواتي يخلي الأعمى ساعاتي والمكسح عجلاتي»، وفي بعض بلاد الشام يقال: «اللي ما إلو حظ ما يتعب ولا يشقى»، وقد ذكرنا هذه الأمثال في كتابنا (ظواهر ليست من الدين) عند الحديث عن مفهوم الحظّ، وقلنا هناك: إنّ هذ المفهوم لا يخلو من شائبة الشرك والجبر، وإنّ البعض يتشبّث بهذه الأمثال ليبرّر فشله في الحياة.

في الأمثال المنافية للقيم الدينية والأخلاقية

وفي الحقل الاجتماعي والأخلاقي نرصد العديد من الأمثال التي تختزن مفاهيم مغلوطة أو مضامين سلبيّة لا تساعد على التراحم أو التواصل، بل إنّها قد تشجّع على قيم غير سليمة، وسلوكيات منحرفة، وبعضها يتنافى مع المفاهيم الدينية، أو الأحكام الشرعيّة، وفيما يلي نسلط الضوء على أهم تلك الأمثال:

١ ـ **ذمّ أصحاب بعض المهن**: نرصد في بعض الأمثال الشعبيّة ذمّاً لأصحاب بعض المهن دون استثناء، وهو ذمّ قد يكون له ظروفه التاريخيّة، وربّما كان ناشئاً عن تجاربَ واقعيّةٍ مريرة مع الكثير من أصحاب هذه المهن، ولكنّ ذلك لا يبرّر التعميم في الحكم لكلّ فرد يمتهن تلك المهنة، فضلاً عن التعميم لكلّ الأزمان، فإنّ هذا قد يدخل في الغِيبة العامة، وهي أشدّ إثماً وقبحاً من غِيبة الأفراد، وربّما يستسهل البعض الاتهام في هذا المجال، على اعتبار أنّ المثل قال ذلك، فكأنّه يعفي نفسه من مسؤوليّة الكلمة، ومن نماذج ذلك المثل القائل: «القصّاب نصّاب»، أو المثل القائل: «التاجر فاجر»، والمثل الأخير مأخوذ من بعض الروايات، إلا أنّ للرواية تتمّة تحول دون هذا التعميم، والرواية هي قول علي عليه السلام فيما رُوي عنه: « **التاجر فاجر، والفاجر في النار إلاّ من أخذ الحقّ وأعطى الحقّ**»[1].

---

(١) الكافي ج٥ ص١٥٠.

٢ـ **تبرير الذلّ والجبن:** وهناك أمثال عديدة تشجّع على الاستسلام والذلّ والابتعاد عن مواقع الجهاد في سبيل الله، وتبرّر الانهزام والفرار من الزحف، من قبيل الأمثال التالية: «ألف كلمة جبان ولا كلمة الله يرحمو»، «الهريبة ثلثين المراجل»، «اللي بيموت بتروح عليه»، «العين ما بتقاوم المخرز».

٣ـ **الأنانية:** وثمّة أمثال منافية للأخلاق الفاضلة والقيم الدينية التي تشجّع على الإيثار والإحساس بالآخرين، من هذه الأمثال: «نفسي نفسي والنجاة من النار»، «من بعد حماري ما ينبت حشيش»، وقد يُستخدم المثل التالي للمضمون نفسه، أعني التنصّل من تحمّل المسؤوليّة العامة، وهو المثل القائل: «كلّ عنزة معلّقة بكراعيبها»، وربّما يستخدم المثل المذكور للتعبير عن غرض سليم، وهو الإشارة إلى أنّ العقوبة أو المحاسبة في مواردها تكون فرديّة، على قاعدة: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

٤ـ **الحثّ على المداهنة:** وتدعو بعض الأمثال إلى مداهنة القويّ، أو التلوّن بحسب ما تقتضيه المصالح، أو المماشاة مع الفكر السائد بما يتلاقى مع بعض الدعوات الباطنية، ومن ذلك قولهم: «عا هوا السوق سوق»، أو قولهم: «حطّ راسك بين الروس وقول يا قطّاع الروس»، وفي هذا السياق يأتي المثل القائل: «الإيد اللي ما بتقدر عليها بوسها وادعي عليها بالكسر».

وغير بعيد عن ذلك ما يدعو إلى الممالأة، ويندرج في ذلك المثل العراقي القائل: «إذا حاجتك صارت عند كلب سمّيه حجّ كلب»[1].

٥ـ **معيار التفاضل والغنى:** ومن الأمثال التي تحمل مضامين خاطئة وتبشّر بقيم غير سويّة تلك الأمثال التي تُرجع التفاضل بين الناس إلى اعتبارات لا علاقة لها بالخُلُق الحسن ولا بالدين ولا بالاستقامة ولا بالعلم، وإنّما مقياس التفاضل

---

(١) الأمثال البغدادية ج١ ص٢١.

وفقاً لهذه الأمثال هو المال والجاه، من قبيل الأمثال التالية: «معك فرنك بتسوى فرنك»، أو «معك قرش بتسوى قرش»، أو «بطن مليان كيف تمام»، أو «الفلوس بتسقي بجهنم بَقْسَما»[١]، ونحو ذلك مما هو مخالف للمفاهيم الإسلامية التي تنصّ على أنّ المال ليس معياراً سليماً في التفاضل، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: **«يا كُمَيْل العِلْمُ خَيْرٌ مِنَ المَالِ والعِلْمُ يَحْرُسُكَ وأَنْتَ تَحْرُسُ المالَ، وصنيعُ المالِ يزولُ بزوالِه...»**[٢]

وممّا يندرج في هذا السياق المَثَل القائل: «الفلوس بتجيب العروس»، فهو مخالف لقوله صلى الله عليه وآله: **«إذا جاءكم مَنْ ترضون خُلُقَه ودينه فزوّجوه، إلا تفعلوه تكن فتنة وفساد كبير»**[٣].

٦ـ **تبرير المعاصي**: ونجد في بعض الأمثال ما يشجّع على التحلّل من بعض الضوابط أو التهوين من المعاصي أو تبريرها في بعض الأوقات على أساس «ساعة إلك وساعة لربّك»، كما يقول المثل، أجل إنَّ معناه يكون سليماً لو أُريد باستخدامه الإشارة إلى ضرورة توزيع الإنسان لوقته وتنظيمه، ليكون له ساعة لعبادة ربّه، وأخرى ينصرف منها إلى معاشه، وثالثة يخلو فيها إلى لذّاته المحلّلة وما يمكن أن يندرج في دائرة اللهو البريء، كما في منطوق الحديث المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام ممّا خاطب به ابنه الإمام الحسن عليه السلام: **«ليس للعاقل أن يكون شاخصاً إلا في ثلاثة: مرمّة لمعاش، أو خطوة لمعاد، أو لذة في غير محرّم»**[٤].

٧ـ **احتقار الإنسان**، ومن الأمثال الخاطئة: تلك الأمثال التي تتضمن احتقاراً

---

(١) بقسما كلمة عامية يراد بها: الثلج مخلوطاً بالدبس.

(٢) نهج البلاغة ج ٤ ص ٣٦.

(٣) الكافي ج٩ ص٣٤٧.

(٤) المحاسن للبرقي ج٢ ص٣٤٥. وروى نحوه في الكافي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «أنّ في حكمة آل داود ينبغي للمسلم العاقل أن لا يُرى ظاعناً (سائراً) إلا في ثلاث...» الكافي ج٥ ص٨٧.

للإنسان وتحمل يأساً من إمكانية تغييره أو تشجّع على عدم اصطناع المعروف إزاءه، من قبيل المثل القائل: «عوّد كلب ولا تعوّد ابن آدم» أو المثل: «ربي (من التربية) جرو ولا تربّي ابن آدم»، إنّنا لا نستطيع القبول بهذه الأمثال، لا لمنافتها لمبدأ التكريم الإلهي لبني آدم فحسب، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، بل لأنّها قد تختزن دعوة سلبيّة إلى عدم فعل المعروف مع الناس، بحُجّة أنّهم قد لا يقابلون معروفك بمعروف مثله، ولا يقدّرون الجميل، وهذه دعوة مرفوضة في منطق الإسلام وفي قاموس الخُلُق الرفيع، فالإسلام يدعو إلى اصطناع المعروف وفعله لذاته ومن دون انتظار مديح أو إطراء أو جائزة، وسواء كان الطرف الآخر من أهل المعروف أو من غير أهله، ففي الحديث الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: «**اصنع المعروف إلى مَن هو أهله وإلى مَن ليس من أهله، فإن لم يكن هو أهله، فكن أنت من أهله**»[1].

٨ـ **العلاقة بين الكِنّة والحَمَاة:** وفي المجال الاجتماعي أيضاً نعثر على أمثال تُوغِرُ صدر الكنّة تجاه الحماة، وبالعكس، وهذا يساهم في توتير العلاقات الاجتماعية، من قبيل المثل القائل: «مكتوب عا باب الجنة ما في كنّة بتحبّ حما»، أو المثل القائل: «حماتك الله يحميها وبنار جهنم يكويها». ولا يسعنا إلا رفض المضمون الذي تحمله هذه الأمثال، لأنّها تشجّع أو تبرّر العداوة والبغضاء والضغينة بين الناس.

٩ـ **اعتماد العنف والقساوة مع الناس:** وتشجّع بعض الأمثال العامية على ظهور الإنسان بمظهر المتجبّر الغليظ، أو اعتماده القسوة والعنف والشدّة في التعامل مع الناس، بحُجّة أنّه بذلك يهابه الناس، فلا يتطاولون عليه، أو أنّ ذلك يساعده على تحقيق حاجاته ورغباته، دون أن يعتديَ عليه أحد، وذلك من

(١) وسائل الشيعة ج١٦ ص٢٩٦، الحديث ١ الباب ٣ من أبواب فعل المعروف، والروايات في هذا المعنى كثيرة.

قبيل المثل القائل: «كشّر عن نيابك كلّ الناس بتهابك»، وهذا المفهوم خاطىء ومناف للتعاليم الإسلامية التي تدعو إلى اعتماد الرِّفق منهجاً في الحياة، وأن يكون الإنسان بشوشاً ليّناً، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤] وفي الحديث عن عليٍّ عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: **المؤمن ليّن هيّن سمْح له خُلُقٌ حسن، والكافر فظّ غليظ له خُلُقٌ سيّء وفيه جبرية**»[١].

١٠ـ **ترك الشفاعة في الزواج**: ومن الأمثال البعيدة كلّ البعد عن تعاليم الإسلام: المثل التالي الذي يزهّد في السعي إلى تزويج محتاجي الزواج، يقول المثل: «إمشِ بجنازة ولا تمشِ بجوازة»، وهذا مفهوم مخالف لما جاء في النصوص التي تحثّ على مساعدة الراغبين في الزواج والسعي في هذا السبيل، قال تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ [النور: ٣٢] وفي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام عن جدّه أمير المؤمنين عليه السلام: «**أفضل الشفاعات أن تشفع بين اثنين في نكاح حتى يجمع الله بينهما**»[٢]، وفي حديث آخرَ عنه عليه السلام: «**من زوّج أعزب كان ممّن ينظر الله إليه يوم القيامة**»[٣].

١١ـ **العصبية الجاهلية**: وتتضمّن بعض الأمثال استعادة بيّنة لقيم الجاهلية ومنطقها البائد الذي محاه الإسلام، من قبيل المثل القائل «ابن ابنك ابنك، وابن بنتك لأ»، أو المثل الآخر القائل: «أنا وأخي على ابن عمّي، وأنا وابن عمّي على الغريب»، فمنطق الإسلام يرفض هذا العصبية المقيتة، ويقول: كُنْ إلى جانب المظلوم والمُحِقّ ولو كان غريباً، وقِفْ في وجه الظالم ولو كان قريباً، يقول عليٌّ عليه السلام في وصيّته للحسن والحسين عليهما السلام: «**كونا للظالم خصماً وللمظلوم**

---

(١) الأمالي للشيخ الطوسي ص٣٦٦.

(٢) الكافي ج٥ ص٣٣٢

(٣) المصدر نفسه.

عوناً»[١]، ويقول عليه السلام فيما رُوِي عنه: **«إنّ وليّ محمّد مَن أطاع الله وإن بعُدت لُحمته، وإنّ عدوَّ محمّد مَن عصى الله وإن قرُبت قرابته»**[٢].

١٢ـ **«لا سلام على الطعام»**: يتردّد هذ المثل على الألسنة باعتباره أدباً خاصاً فيما يتّصل بآداب الطعام، وربّما خاله بعض الناس حديثاً شريفاً، وهو ليس كذلك، فلم يرد مثل هذا الكلام في روايات الفريقين (السُّنّة والشيعة) لا منسوباً إلى النبيّ صلى الله عليه وآله ولا إلى الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، بل إنّ ما دلّ على استحباب السلام شامل لهذا المقام، وقد ورد في بعض الروايات أنّ الجالس على الطعام لا ينبغي له أن يدعوَ الداخل إلى طعامه حتى يسلّم، ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **«لا تَدْعُ إلى طعامك أحداً حتى يسلّم»**[٣]، أجل قد يكون لهذا المثل وجهٌ مقبول شرعاً إذا أُريد به النّهي عن مصافحة الجالسين على الطعام، ولا سيّما إذا استوجب ذلك إحراجهم ودفعهم للقيام له.

هذه بعض النماذج من الأمثال الشعبية المتداولة بين الناس في كثير من الدول العربية والتي تحمل معانٍ خاطئة أو مفاهيم محرّفة أو تتضمّن دلالات لا تنسجم مع الإسلام عقيدة أو شريعة، وهناك أمثال أخرى يستطيع المتتبّع العثور عليها.

أحاديث لا أمثال

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الأمثال المتداولة بين الناس هي في الأصل نصوص أحاديث شريفة مروية عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو أمير المؤمنين عليه السلام، وقد تمّ تحريف بعضها انسياقاً مع اللهجات العامّية، وحافظ البعض الآخر على نصّه

---

(١) نهج البلاغة ج٣ ص٧٧.

(٢) م.ن ج٣ ص٢٢.

(٣) وسائل الشيعة ج١٢ ص٥٧ الحديث ٦ الباب ٣٢ من أبواب أحكام العشرة.

الوارد في الأحاديث، وقد توهّم الكثيرون أنّها أمثال أو حكم، وأُدرجت في عداد الأمثال الشعبية، وإليك بعضها:

١ـ «**الإحسان يقطع اللسان**»[1]، ذكر بعضهم في عداد الأمثال، وهو حديث مروي عن أمير المؤمنين[2] عليه السلام.

٢ـ «**الجار قبل الدار**»، ذُكر في عداد الأمثال الشعبية[3]، مع أنّه نصُّ كلامٍ مرويّ عن السيدة الزهراء عليها السلام [4].

٣ـ «الأجر على قدر المشقّة»، ذكره بعضهم في الأمثال البغدادية، وقال: «إنّ الأصل فيه من الفصيح»[5]، والحال أنّه في الأصل كلام مروي عن أمير المؤمنين عليه السلام ولكن بالصيغة التالية «**ثواب العمل على قدر المشقة**»[6].

٤ـ «كبير القوم خادمهم»، يضرب كمثل للتواضع وخفض الجناح وما ينبغي أن يكون عليه كبير القوم وسيّدهم من اللين والدماثة، مع أنّه في الأصل حديث شريف مروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وجاء فيه: «**سيّد القوم خادمهم**»[7].

٥ـ «التاجر فاجر»، وقد سبق منّا القول: إنّه في الأصل مقطع من حديث شريف.

٦ـ «**المجالس بالأمانة**» أو بالأمانات، يخاله الكثيرون مثلاً أو حكمة شعبيّة، والحال أنّه حديث شريف صحيح السند مرويّ عن أبي جعفر الباقر عليه السلام عن جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله [8].

---

(١) انظر: الأمثال البغدادية ج ١ ص ١٤.
(٢) انظر: شرح مائة كلمة لأمير المؤمنين عليه السلام لابن ميثم البحراني ص ١٨٥.
(٣) انظر: الأمثال البغدادية ج١ ص ١٢٥.
(٤) انظر: علل الشرائع للصدوق ج ١ ص ١٨٢.
(٥) الأمثال البغدادية ج ١ ص ٢٣.
(٦) انظر: عيون الحكم والمواعظ للواسطي ص ٢١٨.
(٧) انظر: من لا يحضره الفقيه للصدوق ج ١ ص ٤٦٣، والجامع الصغير للسيوطي ج ٢ ص ٦٠.
(٨) الكافي ج٢ ص٦٦.

أمثال لا أحاديث

وعلى العكس ممّا تقدّم، فإنّ هناك بعض الكلمات الشائعة على الألسنة، ويخالها الكثير من الناس أحاديث شريفة، مع أنّها أمثال شعبية ولم يثبت كونها نصوص أحاديث مروية عن النبيّ ﷺ أو أهل بيته عليهم السلام وإليك بعضها:

١ـ «يُخلق من الشبه أربعون»، يُستخدم عند رؤية شخصٍ شبيه جداً لبعض الأشخاص الذين تعرفهم، وعدد الأربعون ربما أريد به المبالغة، وعلى كلّ تقدير فهذا ليس حديثاً شريفاً بحسب التتبع.

٢ـ «تؤلف ولا تؤلّفان»، أي الدنيا تؤلّف ولا تؤلّفان، وهي كلمة شائعة ويظنّها الكثيرون نصّاً دينياً، وليست كذلك، وقد كان بعض الناس يتوقّعون أنّ نهاية العالم ستكون مع نهاية العام ٢٠٠٠ الميلادي، انطلاقاً من هذا «الحديث» المزعوم، ومع دخول الألفية الثالثة تراجع ذلك التفسير ليحلّ محلّه تفسير آخر وهو أنّ نهاية العالم ستكون على رأس الألف الثاني الهجري، على اعتبار أنّ النصّ المشار إليه نصّ إسلاميّ، ومن الطبيعي أن يكون ناظراً إلى التقويم الهجري، وكلّ ذلك رجم بالغيب، لأنّ نهاية العالم لا يعلمها إلا الله تعالى.

٣ـ «كذب المنجّمون ولو صدقوا»، يخاله الكثيرون حديثاً، مع أنّه ـ بحسب التتبع ـ ليس كذلك، وإن كان مضمونه صحيحاً، وفيه إشارة إلى أنّ التنجيم هو منهج خاطىء في التعرّف على المغيّبات حتى لو أصاب المنجّم في بعض الأحيان، ونظيره ما ورد عن رسول الله ﷺ: **«من قال في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ»**[1]، فإنّه ناظر إلى خطأ المنهج حتى لو أصاب في النتيجة، وهكذا ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في أمر العجلة **«العجول مخطىء وإن ملك، والمتأنّي مصيب وإن هلك»**[2].

(١) سنن أبي داود، ج٢ ص١٧٧.

(٢) عيون الحكم والمواعظ للواسطي، ص٢٩.

٤ـ «يضع ـ أي الله ـ سرّه في أضعف خلقه»، وهذا الكلام ممّا يظنّه البعض حديثاً وربّما تمّ الاستشهاد به لتأكيد ظهور كرامة على يد بعض الناس العاديين ممّن لا يُعدّون في أعداد الأولياء، وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ لهذه الكلمة معنى صحيحاً، باعتبار أنّ قدرة الله تعالى قد تتجلّى في أضعف مخلوقاته كالنملة أو الجرادة.. وفي كلام لأمير المؤمنين عليه السلام وقد سئل عن حكمة خلق الجراد: «**ألا ترى أنّ ملكاً من ملوك الأرض لو جمع خيله ورجله ليحمي بلاده من الجراد لم يقدر على ذلك! أفليس من الدلائل على قدرة الخالق أن يبعث أضعف خلقه إلى أقوى خلقه فلا يستطيع دفعه**»[1]، وعن الإمام الصادق عليه السلام وهو يبيّن حكمة خلق البعوض ردّاً على بعض الزنادقة: «**فأمّا البعوض والبق، فبعض سببه أنّه جعله أرزاق للطير وأهان به جباراً تمرّد على الله وتجبّر وأنكر ربوبيّته، فسلّط الله عليه أضعف خلقه ليريه قدرته وعظمته وهي البعوض...**»[2].

٥ـ «الأقربون أولى بالمعروف»، يظنّه البعض حديثاً أو آية قرآنية، وهو بهذا اللفظ ليس حديثاً ولا آية، وربّما كان مأخوذاً من قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ١٨٠]، ومضمونه صحيح.

٦ـ «على حسب نواياكم تُرزقون»، ليس حديثاً، وقد يكون له معنى صحيح، قال تعالى: ﴿ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴾ [الطلاق: ٢ـ٣].

٧ـ «اسعَ يا عبدي أسعَ معك»، وهذا أيضاً ليس حديثاً شريفاً، ولكن مضمونه صحيح ايضاً.

---

(١) بحار الأنوار، ج٣ ص١٠٨.

(٢) الاحتجاج للطبرسي، ج٢ ص٨٦.

٨ ـ «كلّ ذي عاهة جبّار»، يظنّه بعض الناس حديثاً شريفاً وهو ليس كذلك، بل هو مثل متداول وشائع عند المصريين، ولو أريد بـ «جبّار» معنى التكبّر والطغيان، فلا يكون مضمون هذا المثل صحيحاً، لأنّ أصحاب العاهات إذا توفّرت لهم الظروف الملائمة لحضانتهم وتربيتهم وتعليمهم فسوف يكونون من أفضل الناس عطاءً وإبداعاً، وأمّا لو أريد بكلمة «جبّار» المعنى العاميّ للكلمة، وهو الشخص القويّ عظيم الشأن، فيكون لهذا المثل قدر كبير من الصحّة، لأنّ الإنسان إذا حُرم شيئاً فإنّه يعوّض بشيء آخر.







فهرس المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ الصحيفة السجادية، الإمام علي بن الحسين عليهما السلام، تحقيق: السيد محمد باقر الأبطحي، مؤسسة الإمام المهدي ومؤسسة أنصاريان، قم ـ إيران، ط.١، ١٤١١هـ.

٣ ـ الأمين، السيد محسن، (١٢٨٢ ـ ١٣٧١هـ)، أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٦م.

٤ ـ الأمين، نفسه، رحلات السيد محسن الأمين، دار الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١١م.

٥ ـ الأيرواني، الشيخ باقر، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية، دار المحاسن، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٦ ـ أبو داوود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت:٢٧٥هـ)، سنن أبي داوود، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٧ ـ ابن أبي الحديد المعتزلي (ت: ٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة الجامعية للدراسات الإسلامية.

٨ ـ ابن حجر، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي (٩٠٩ ـ ٩٧٤هـ)، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة،

تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي وكامل الخراط، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٩ ـ ابن حنبل، الإمام أحمد، مسند أحمد، دار صادر، بيروت ـ لبنان، لا. ط. لا.ت.

١٠ ـ ابن سينا، الحسين بن عبد الله (٣٧٠ ـ ٤٢٧هـ)، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: الدكتور سليمان دينا، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، لا.ط، ١٩٦٨م، ج٤.

١١ ـ ابن شهر آشوب (ت: ٥٨٨هـ) مناقب آل أبي طالب، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، الناشر: المكتبة الحيدرية ـ النجف الأشرف، ١٣٦٧هـ ـ ١٩٥٦م.

١٢ ـ ابن عبد البر، (ت:٤٦٣هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٣ ـ ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت:٢٧٣)، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر ـ بيروت.

١٤ ـ ابن النديم البغدادي، محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالوراق (ت: ٤٣٨هـ)، كتاب الفهرست المعروف بفهرست ابن النديم، تحقيق: رضا تجدد.

١٥ ـ الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط٢، المكتب الإسلامي ـ بيروت ١٩٨٥م.

١٦ ـ الأردبيلي، أحمد بن محمد (٩٩٣هـ)، زبدة البيان في أحكام القرآن، تحقيق: محمد الباقر البهبودي، الناشر: المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران.

١٧ ـ ألكسندر بوربلي، أسرار النوم (من سلسلة عالم المعرفة)، ترجمة: أحمد

عبد العزيز سلامة، الكويت، ١٩٩٢م.
١٨ ـ البجنوردي، السيد محمد حسن، القواعد الفقهية، تحقيق: مهدي المهريزي ـ محمد حسين الدرايتي، نشر الهادي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ـ ق.
١٩ ـ البحراني، الشيخ يوسف (ت: ١١٨٦هـ)، الحدائق الناضرة، تحقيق: الشيخ محمد تقي الأيرواني، جماعة المدرسين ـ قم.
٢٠ ـ البحراني، ابن ميثم (ت: ٦٧٩هـ)، شرح مائة كلمة لأمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، مركز النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين ـ قم. ص٩٧.
٢١ ـ البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثامنة، ١٩٨١م.
٢٢ ـ البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت: ٢٧٤هـ)، المحاسن، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية ـ إيران.
٢٣ ـ البروجردي، السيد حسين الطبطبائي (ت: ١٣٨٣هـ)، جامع أحاديث الشيعة، المطبعة العلمية، قم ـ إيران، ١٣٩٩هـ. ق.
٢٤ ـ البغدادي، إسماعيل باشا (ت: ١٣٣٩هـ)، إيضاح المكنون، دار إحياء التراث، بيروت ـ لبنان.
٢٥ ـ البهبهاني، محمد باقر، المعروف بالوحيد البهبهاني (١١١٧ ـ ١٢٠٥هـ)، الرسائل الفقهية، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٢٦ ـ البياضي، الشيخ زين الدين علي بن يونس النباطي العاملي، (ت: ٨٧٧هـ)، الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.

٢٧ ـ الترمذي، محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٢٨ ـ التستري، الشيخ محمد تقي، قاموس الرجال، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ.

٢٩ ـ التستري، نفسه، تواريخ النبي والآل، تحقيق: محمود الشريف، دار الشرافة، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٠ ـ التنكباني، الميرزا محمد بن سليمان، قصص العلماء، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٣١ ـ الجصاص، أحمد بن علي الرازي (ت: ٣٧٠هـ)، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروتلبنان، ط١، ١٩٩٤م.

٣٢ ـ الحائري، السيد كاظم الحسيني، مباني فتاوى في الأموال العامة، منشورات دار التفسير، قم،الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٣٣ ـ الحائري، نفسه، مباحث الأصول تقريراً لأبحاث الشهيد السيد محمد باقر الصدر، دار البشير، الطبعة الثانية، قم، إيران، ١٤٢٦هـ.

٣٤ ـ الحلي، الحسن بن يوسف بن علي المطهر (٦٤٨ ـ ٧٢٦هـ)، نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الناشر: مؤسسة إسماعليان، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٣٥ ـ الحلي، نفسه، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: آية الله حسن زاده الأملي، الناشر: مؤسسة نشر إسلامي ـ قم، الطبعة السابعة، ١٤١٧هـ.

٣٦ ـ الحميري، الشيخ عبد الله بن جعفر، (القرن الثالث هجري)، قرب الإسناد، تحقيق: مؤسسة آل البيت، ط١، ١٤١٣هـ.

٣٧ ـ الحر العاملي، (١١٠٤هـ)، الجواهر السنية في الأحاديث القدسية، المطبعة: النعمان ـ النجف الأشرف، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

٣٨ ـ الحلي، محمد بن منصور بن أحمد بن ادريس (ت: ٥٩٨هـ)، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ط٢ ١٤١٠هـ.

٣٩ ـ الحكيم، السيد محسن (ت: ١٣٩٠هـ)، مستمسك العروة الوثقى، مكتبة المرعشي ـ قم، ١٤٠٤هـ.

٤٠ ـ الحكيم، السيد محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، ١٩٧٩م.

٤١ ـ الحنفي، الشيخ جلال البغدادي(ت: ١٩٦٢م)، الأمثال البغدادية، الناشر: دار الراية البيضاء، بيروت ـ لبنان.

٤٢ ـ الخاجوئي المازندراني، محمد إسماعيل بن الحسين الأصفهاني (ت: ١١٧٣هـ)، الرسائل الاعتقادية، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، دار الكتاب الإسلامي، قم ـ إيران، ط١، ١٤١١هـ.

٤٣ ـ الخشن، الشيخ حسين، الحر العاملي، موسوعة الحديث والفقه والأدب، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

٤٤ ـ الخشن، نفسه، في بناء المقامات الدينية ـ المشروعية ـ الأهداف ـ الضوابط، إصدار المركز الإسلامي الثقافي ـ مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.

٤٥ ـ الخشن، نفسه، في فقه السلامة الصحية ـ التدخين نموذجاً ـ دار المحجة البيضاء، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٤٦ ـ الخشن، نفسه، «تنزيهاً لرسول الله ﷺ ـ قراءة نقدية في مقولة زواج النبي ﷺ من السيدة عائشة في التاسعة من عمرها»، إصدار المركز الإسلامي

الثقافي ـ مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام، بيروت، ٢٠١٢م.
٤٧ ـ الخشن، نفسه، الشريعة تواكب الحياة، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٤٨ ـ الخميني، السيد روح الله (ت: ١٤٠٩هـ)، تحرير الوسيلة، دار الكتب العلمية، قم ـ إيران، الطبعة الثانية.
٤٩ ـ الخميني، نفسه، الحكومة الإسلامية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.
٥٠ ـ الخميني، نفسه، الأربعون حديثاً، دار التعارف، بيروت ـ لبنان، الطبعة السابعة، ٢٠٠٣م.
٥١ ـ الخوئي، أبو القاسم الموسوي، منهاج الصالحين، مدينة العلم ـ قم، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.
٥٢ ـ الخوئي، نفسه، صراط النجاة (استفتاءات)، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٦هـ.
٥٣ ـ الخوئي، نفسه، مباني العروة الوثقى ـ كتاب النكاح، منشورات مدرسة دار العلم، قم إيران.
٥٤ ـ الخوانساري، العلامة الميرزا محمد باقر الموسوي، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، مكتبة إسماعيليان، طهران، ١٣٩٠هـ.
٥٥ ـ الخونساري، السيد أحمد، جامع المدارك، مكتبة الصدوق ـ طهران، الطبعة الثانية، ١٣٥٥هـ. ش.
٥٦ ـ الدارمي، عبد الله بن مهرام (ت: ٢٥٥هـ)، سنن الدارمي، مطبعة الاعتدال ـ دمشق، ١٣٤٩هـ.
٥٧ ـ الرازي، محمد بن عمر التيمي البكري المعروف بالفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، تفسير الفخر الرازي، الطبعة الثالثة.

٥٨ ـ الرعيني، محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي (ت: ٩٥٤هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الكتب العلمي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٥٩ ـ رؤوف، عادل، حصارات علي النجف مدينة تعتاش على الموتى، المركز العراقي للإعلام والدراسات، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

٦٠ ـ الزمخشري، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، الناشر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصرعباس ومحمد محمود الحلبي وشركائهم ـ خلفاء، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م.

٦١ ـ الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد(ت: ٧٦٢هـ)، تخريج الأحاديث والآثار، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة الرياض ط١ ١٤١٤هـ.

٦٢ ـ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٤م.

٦٣ ـ سابق، الشيخ سيد، فقه السُّنّة، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.

٦٤ ـ السبحاني، الشيخ جعفر، الأمثال في القرآن الكريم، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٦٥ ـ السبحاني، نفسه، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، الدار الإسلامية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٦٦ ـ السبزواري، الشيخ محمد، معارج اليقين في أصول الدين، تحقيق: علاء آل جعفر، مؤسسة آل البيت للتراث، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

٦٧ ـ السيستاني، السيد علي الحسيني، المسائل المنتخبة، مكتب السيد السيستاني ـ قم، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٦٨ ـ السيستاني، نفسه، الفقه للمغتربين، إعداد: السيد عبد الهادي الحكيم.

٦٩ ـ السيستاني، نفسه، منهاج الصالحين، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٧٠ ـ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ)، الجامع الصغير، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.

٧١ ـ السيوري، الفاضل المقداد (ت: ٨٢٦هـ)، النافع يوم الحشر، دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٧٢ ـ الشربيني، محمد بن أحمد (ت: ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان،١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م.

٧٣ ـ الشاهرودي، السيد محمود الهاشمي، كتاب الخمس، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٥ه/ ٢٠٠٥م.

٧٤ ـ الشافعي، محمد بن إدريس (ت: ٢٠٤هـ)، كتاب الأم، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثامنة، ١٩٨٣م.

٧٥ ـ الشافعي، نفسه، كتاب المسند، تحقيق: مطبعة بولاق الأميرية، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٧٦ ـ الشريف الرضي، محمد بن الحسين (ت:٤٠٦هـ)، نهج البلاغة، تعليق وشرح: الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٧٧ ـ الشريف الرضي، نفسه، المجازات النبوية، تحقيق: طه محمد الزيني، مكتبة بصيرتي ـ قم.

٧٨ ـ الشريف الرضي، نفسه، خصائص الأئمة عليهم السلام، تحقيق: محمد هادي الأميني، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد ـ إيران، ١٤٠٦هـ.

٧٩ ـ ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ.

٨٠ ـ الشريف المرتضى، علي ابن الحسين بن موسى (ت:٤٣٦هـ)، رسائل الشريف المرتضى، منشورات دار القرآن الكريم، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ. ص٥٢.

٨١ ـ الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، نسخة مكتبة أهل البيت عليهم السلام الإلكترونية.

٨٢ ـ الشهرودي، الشيخ علي النمازي (١٤٠٥هـ)، مستدرك سفينة البحار، تحقيق: الشيخ حسن علي النمازي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٨٣ ـ الشهيد الأول، محمد بن مكي الجزيني (ت: ٧٨٦هـ)، ذكرى الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٨٤ ـ الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي (ت: ٩٦٦هـ)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٨٥ ـ الشهيد الثاني، نفسه، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الناشر: الداوري ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٨٦ ـ الصدر، السيد محمد باقر (ت: ١٤٠٠هـ)، دروس في علم الأصول للشهيد الصدر (الحلقة الثالثة)، الناشر: دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٨٧ ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت:٣٨١هـ)، عيون أخبار الرضا، تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٨٨ ـ الصدوق، نفسه، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ.

٨٩ ـ الصدوق، نفسه، الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين ـ قم، ١٤٠٣هـ.

٩٠ ـ الصدوق، نفسه، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين ـ قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٩١ ـ الصدوق، نفسه، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية ـ النجف الأشرف، ١٩٦٦م.

٩٢ ـ الصدوق، نفسه، معاني الأخبار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٣٧٩هـ.

٩٣ ـ الصدوق، نفسه، الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٩٤ ـ الصدوق، نفسه، ثواب الأعمال، تحقيق: السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الشريف الرضي، قم، الطبعة الثانية، ١٣٦٨هـ.

٩٥ ـ الصدوق، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، الناشر: مركز الطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٩٦ ـ الطبرسي، أحمد بن علي (ت:٥٦٠هـ)، الاحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخرسان، دار النعمان ـ النجف، ١٩٦٦م.

٩٧ ـ الطبرسي، الشيخ أبي علي الفضل بن الحسن (ت: ٥٤٨هـ)، تفسير جوامع

الجامع، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٩٨ ـ الطبراني، سليمان بن أحمد، (ت:٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار إحياء التراث العربي، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة.

٩٩ ـ الطبري، محمد بن جرير(ت:٣١٠هـ)، جامع البيان المعروف بتفسير الطبري، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٠٠ ـ الطبري، نفسه، تاريخ الأمم والملوك، منشورات مكتبة أرومية، قم إيران، أوفست عن طبعة المصرية مطبعة الآستانة ١٩٣٩م.

١٠١ ـ الطبري، عماد الدين محمد بن علي (القرن السادس هجري)، بشارة المصطفى، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٠٢ ـ الطهراني، الشيخ محمد الصادقي، تبصرة الفقهاء في شرح تبصرة المتعلمين، الناشر: انتشارات فرهنك إسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٠٣ ـ الطوسي، محمد بن الحسن الطوسي (ت:٤٦٠هـ)، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٠٤ ـ الطوسي، نفسه، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٠٥ ـ الطوسي، نفسه، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٠٦ ـ الطوسي، نفسه، تهذيب الأحكام، تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤ ش.

١٠٧ ـ الطوسي، نفسه، المبسوط، تحقيق: محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية ـ طهران ١٣٨٧هـ.

١٠٨ ـ الطوسي، نفسه، تهذيب الأحكام، تحقيق: السيد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية ـ إيران، ١٣٦٥هـ. ش.

١٠٩ ـ الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.

١١٠ ـ العاملي، محمد بن الحسن الحر (ت:١١٠٤هـ)، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحرير مسائل الشريعة المعروف اختصاراً بـ «وسائل الشيعة»، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

١١١ ـ العاملي، علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين الشهيد (١٠١٤هـ ـ ١١٠٣هـ)، الدر المنثور من المأثور وغير المأثور، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.

١١٢ ـ العسكري، أبو هلال، معجم الفروق اللغوية، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١١٣ ـ العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي (ت:٣٢٠هـ)، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

١١٤ ـ الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد (ت: ٥٠٥هـ) المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١١٥ ـ الغروي، الشيخ محمد، الأمثال النبوية، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
١١٦ ـ الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (١٧٥هـ)، كتاب العين، مؤسسة دار الهجرة الطبعة الثانية إيران ١٤٠٩هـ.
١١٧ ـ فضل الله، السيد جعفر، البلوغ، تقريراً لدروس السيد فضل الله رحمه الله، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٦م.
١١٨ ـ فضل الله، السيد محمد حسين، أحكام الشريعة، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠١١م.
١١٩ ـ فضل الله، السيد محمد حسين، فقه الشريعة، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
١٢٠ ـ القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت:٦٧١هـ)، تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
١٢١ ـ القمي، الشيخ عباس القمي (ت: ١٣٥٩هـ)، الأنوار البهية في تواريخ الحجج الإلهية، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١٢٢ ـ القندوزي، الشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي (ت: ١٢٢٠ ـ ١٢٩٤هـ)، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق: السيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
١٢٣ ـ القمي، الشيخ عباس، منتهى الآمال في تواريخ النبي والآل، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٢٤ ـ الكليني، محمد بن يعقوب (ت:٣٢٩هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر

الغفاري، دار الكتب الإسلامية، إيران، ١٣٨٨هـ.
١٢٥ ـ كاشف الغطاء، جعفر النجفي المعروف بالشيخ الكبير (ت: ١٢٢٨هـ) الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين، حجرية، إيران.
١٢٦ ـ الكركي، الشيخ علي بن الحسين (ت: ٩٤٠هـ)، جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ. ق.
١٢٧ ـ مرتضى المطهري، الملحمة الحسينية، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
١٢٨ ـ المحسني، محمد آصف، حدود الشريعة، مطبعة أمير المؤمنين، الطبعة الأول، قم ـ إيران.
١٢٩ ـ المشهدي، محمد بن محمد رضا (ق ١٢)، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، تحقيق: حسين دركاهي، وزارة الثقافة والإرشاد ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
١٣٠ ـ مغنية، الشيخ محمد جواد، فلسفات إسلامية، دار ومكتبة الهلال ومكتبة الجواد، بيروت ـ لبنان، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م.
١٣١ ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (٣٣٦ـ٤١٣هـ)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، الشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
١٣٢ ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (ت: ٤١٣هـ)، المُقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤١٠هـ.

١٣٣ ـ المفيد، نفسه، الأمالي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين ـ قم.

١٣٤ ـ المفيد، نفسه، المسائل العكبرية، تحقيق: علي أكبر الإلهي الخراساني، ط٢، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٣م.

١٣٥ ـ المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد (ت: ٨٤٥هـ)، إمتاع الأسماع للمقريزي، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٣٦ ـ المقرم، السيد عبد الرازق، السيّدة سكينة بنت الحسين عليهما السلام، لا.ط، لا.ت.

١٣٧ ـ المعلم، الشيخ محمد علي صالح (تقريراً لدروس الشيخ مسلم الداوري)، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، مؤسسة المحبين للطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

١٣٨ ـ المجلسي، محمد باقر (ت:١١١١هـ)، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

١٣٩ ـ المجلسي، نفسه، مرآة العقول، دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

١٤٠ ـ المتقي الهندي، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، (٨٨٨ـ٩٧٥)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حيّاني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م ـ ١٤٠٥هـ.

١٤١ ـ منتظري، الشيخ حسين علي،الخمس، دار الفكر ـ قم، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

١٤٢ ـ الميداني، أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر ـ بيروت،

الطبعة الثالثة، ١٣٩٣هـ.
١٤٣ ـ النجفي، الشيخ محمد حسن (١٢٦٦هـ)، جواهر الكلام في شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، الطبعة السادسة، ١٣٩٨هـ.
١٤٤ ـ النراقي، أحمد بن محمد مهدي (١١٨٥ ـ ١٢٤٥هـ)، مستند الشيعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٥هـ.
١٤٥ ـ النسائي، أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، السنن، المعروف بسنن النسائي، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٣٠.
١٤٦ ـ النووي، محي الدين بن شرف (ت:٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر.
١٤٧ ـ النوري، الميرزا حسين (ت: ١٣٢٠هـ)، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
١٤٨ ـ النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (ت: ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان.
١٤٩ ـ النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم(ت:٤٠٥هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان لا.ط.
١٥٠ ـ الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر، (ت: ٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٨م.
١٥١ ـ الواسطي، علي بن محمد الليثي (ق: ٦)، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: الشيخ حسن الحسيني البيرجندي، الناشر: دار الحديث، الطبعة الأولى.
١٥٢ ـ اليزدي، السيد محمد الكاظم الطبطبائي (ت: ١٣٣٧هـ)، العروة الوثقى،

مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٥٣ ـ جريدة بينات الصادرة عن مكتب المرجع السيد فضل الله رحمه الله، العدد رقم ٢١٠ وغيره.

١٥٤ ـ موقع «ن» الإلكتروني، مركز الفتوى.

١٥٥ ـ موقع الإبداع الالكتروني.

١٥٦ ـ ويكيبديا، الموسوعة الحرّة.



المحتويات

المفردة الرابعة

المفردة الخامسة



نبذة عن المؤلف

الشيخ حسين أحمد الخشن

* مواليد سحمر ـ البقاع الغربي ـ لبنان 1966/11/15.
* التحق بالحوزة العلمية في لبنان منذ 1983 إلى 1987.
* التحق بالحوزة العلميّة في قم منذ عام 1987 إلى 2000م.
* مدير دائرة الحوزات في مكتب المرجع الرّاحل السيد محمد حسين فضل الله.
* أستاذ الدراسات العليا في مادتي الفقه والأصول في المعهد الشرعي الإسلامي في بيروت.
* شارك في العديد من المؤتمرات في لبنان و كندا و مصر و البحرين و الكويت و السعودية.
* عضو هيئة أمناء مؤسسات المرجع الراحل السيد فضل الله.

* صدر له العديد من المؤلفات، منها:

1 ـ الإسلام والعنف.. قراءة في ظاهرة التكفير. (طبعة ثانية).
2 ـ الإسلام والبيئة.. خطوات نحو فقه بيئي. (طبعة ثانية).
3 ـ في فقه السلامة الصحية.. التدخين نموذجاً. (طبعة ثانية).
4 ـ فقه القضاء 1 و2 تقريراً لدروس المرجع الراحل السيد فضل الله.
5 ـ الشريعة تواكب الحياة.
6 ـ من حقوق الإنسان في الإسلام. (طبعة ثانية).
7 ـ حقوق الطفل في الإسلام.
8 ـ عاشوراء.. قراءة في المفاهيم وأساليب الإحياء.
9 ـ الحر العاملي.. موسوعة الحديث والفقه والأدب.
10 ـ حكم دخول غير المسلمين إلى المساجد. (دراسة فقهية).
11 ـ مشغرة في التاريخ.
12 ـ علامات الظهور.
13 ـ هل الجنّة للمسلمين وحدهم؟
14 ـ تنزيهاً لرسول الله(ص)
15 ـ أصول الاجتهاد الكلامي(تحت الطبع).
16 ـ في بناء المقامات الدينية.. المشروعيّة، الأهداف، الضوابط.
17 ـ تحت المجهر.. قراءة نقدية في مفاهيم وسلوكيات ومعتقدات.
18 ـ له عشرات المقالات و الأبحاث و المحاضرات و الندوات و اللقاءات في شتى العلوم المعارف الإسلامية و الاجتماعية و الثقافية.

المواقع الإلكترونية
www.al-khechin.com
www.facebook.com/sh.khechin